

VOL, 5 NO, 4. 2019

Journal
of Islamic Studies & Thought for Specialized Researches

e-ISSN: 2289-9065

Contact:

jistsr.siats.co.uk \ Email: jistsr@siats.co.uk

International Journal of Islamic Studies & Thought for Specialized Researches

====================================

Contact us

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Research (JISTSR)

Mohamed Fathy Mohamed Abdelgelil Editor-in-Chief: mailto:jistsr@siats.co.uk

http:// jistsr.siats.co.uk



SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR)

jistsr.siats.co.uk \ Email: jistsr@siats.co.uk

WhatsApp: 0060178330229



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد 5 ، العدد 4 ، 2019م.

e-ISSN: 2289-9065

2019م

مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للأبحاث التخصصية

مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للأبحاث التخصصية، مجلة تعمل في ميدان الإصلاح الفكري والمعرفي، بوصفه واحداً من مرتكزات المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر.

تسعى المجلة لأن تكون مرفأً للعلماء والمفكرين والباحثين وجمهور المثقفين للعمل الجّاد على إصلاح الفكر والمنهجية الإسلامية على مستوى الأمة، متجاوزة حدود اللغة والإقليم، خدمة للإنسانية أجمع، سعياً لتحقيق هدف أكبر يتمثل في ترقية مستويات الفكر الإنساني على الصعيد العالمي.

تستهدف مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للأبحاث التخصصية، الأبحاث العلمية ذات الجودة العالية بغية تقديم مادّة علمية متقنة؛ مفيدة للباحثين والمثقفين والمتخصصين، لتشكّل مرجعية علمية يُعتد بها في مسيرة تحقيق رؤيتنا المذكورة، وتتعهد إدارة المجلة بالتواصل مع الباحثين والكتّاب من مختلف المشارب والتيارات لترقية أبحاثهم ومقالاتهم دعماً منها للحركة العلمية والجهود الفكرية في مجال إصلاح وترقية منظومة الفكر الإنساني.



SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches

(JISTSR)

/ Journal home page: http://jistsr.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **5**، العدد 4، أكتوبر 2019م

e-ISSN: 2289-9065

آداب قراءة القرآن الكريم – دراسة فقهية –

READING ETIQUETTES OF THE HOLY QURAN - A STUDY OF JURISPRUDENCE

عبد الله داود مهدي جبل

Jabl111@hotmail.com

د/ جمال الدين بن هاشم

jamalluddin@unisza.edu.me

د/ محمد فتحي محمد عبد الجليل

mfathy@unisza.edu.my

كلية الدراسات الإسلامية المعاصرة – جامعة السلطان زين العابدين – ماليزيا

2019م – 1441 هـ

ARTICLE INFO

Article history:
Received 22/8/2019
Received in revised form1/9/2019
Accepted 30/9/2019
Available online 15/10/2019
Keywords: Terms, Etiquettes, Reading, Quran, Judgments, Jurisprudence.

ABSTRACT

Remember the Etiquettes of reading the Holy Quran often when mentioning the recitation and so for its virtue and martyrdom to be polite with the Koran when reading, In this research we have collected most of these miscellaneous Etiquettes and mentioned some of the conditions with citing the jurisprudence and the correct evidence in the books of jurisprudence and scientific research, which is difficult to find in one book or one search and some of these conditions : The hearted conditions and we mean potential, including: repentance, sincerity, intention and presence of the heart, and the apparent conditions such as purity and its provisions and abstinence. And for reading there are Etiquettes, including: understanding, reverence, and contemplation, and the covenant of the Koran, respect and magnification, Basmalah and others. In this research we have adopted the explanatory approach, the inductive approach, and the analytical method. The most important results of this research are that the conditions and ethics of reading the Holy Quran have a close connection to the jurisprudential provisions, including what is duty and what is desirable and delegate to it.

ملخص البحث

تذكر آداب قراءة القرآن الكريم غالبا عند ذكر تلاوته وذلك لفضيلتها والاستشهاد بها للتأدب مع القرآن الكريم عند قراءته، ونحن في هذا البحث قد جمعنا معظم تلك الآداب المتفرقة وذكرنا بعض الشروط مع الاستشهاد عليها بالأحكام الفقهية والأدلة الصحيحة المترامية في الكتب الفقهية والبحوث العلمية والتي من الصعب أن تجدها مجموعة في كتاب أو بحث واحد ومن هذه الشروط: الشروط القلبية ونقصد بها الباطنة ومنها: التوبة والإخلاص والنية وحضور القلب، والشروط الظاهرة كالطهارة وأحكامها والاستعاذة. وللقراءة آداب أخرى ومنها: التفهم والخشوع والتدبر وتعاهد القرآن واحترامه وتعظيمه والبسملة وغيرها. وقد اعتمدنا في هذا البحث على المنهج الاستدلالي، والمنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي. وأهم النتائج لهذا البحث أن شروط وآداب قراءة القرآن الكريم لها تعلق وارتباط وثيق بالأحكام الفقهية، فمنها ما هو واجب ومنها ما هو مستحب ومندوب إليه.



الكلمات المفتاحية: شروط، آداب، قراءة، القرآن، الأحكام، الفقه.

تمهيد

قراءة القرآن الكريم لها شروط وآداب فعلى قارئ القرآن أن يتصف بها، وأن يلتزم بالشروط، وأن يتأدب مع القرآن الكريم، وهذه الآداب والشروط لها علاقة بالأحكام الفقهية، فلا بد من معرفتها.

المبحث الأول: شروط قراءة القُرْآنِ الكَرِيمِ

شروط قراءة القرآن الكريم منها ما يتعلق بالباطن، ومنها ما يتعلق بالظاهر وعلى هذا تنقسم إلى قسمين: شروط قلبية، وهي التي تتعلق بالباطن، أي الأمور التي تخص القلب، كالتوبة، والإخلاص، وحضور القلب، والنية، وغيرها. وشروط ظاهرية، وهي التي تتعلق بالظاهر: أي الأمور التي يتم فعلها في الظاهر، كأحكام الطهارة، ولمس المصحف، والاستعاذة وغيرها.

المطلب الأول: الشروط القلبية

وهي ما يتعلق بالباطن وهي من لوازم قراءة القرآن الكريم وذلك لأن القرآن كلام الله عز وجل، وتلاوة كلامه هو بمعنى مخاطبته سبحانه وتعالى، ولهذا ينبغي التأدب مع الله سبحانه وتعالى والتخلي عن كل ما يجب التخلي عنه عند قراءة القرآن الكريم تعظيما لله عز وجل وتصفية الباطن وطهارتها كما ينبغي طهارة الظاهر أيضا. ومن طهارة الباطن ما يلي:

التوبة

التوبة إلى الله سبحانه وتعالى والاستغفار من كل الذنوب والمعاصي من الأمور التي لابد منها قبل أي عمل أو طاعة تُقَرِّبُنَا إلى الله سبحانه وتعالى كالصلاة والصيام والحج وغير ذلك، وقراءة القرآن الكريم من أعظم الطاعات والقربات إلى



الله سبحانه وتعالى. فيقع قارئ القرآن في الذنوب والمعاصي كغيره، بل يحدث منه التقصير والتفريط في تلاوة القرآن الكريم، بل قد يقرأ القرآن فيدخل عليه العجب والغرور وغيره وكل هذا من الذنوب والتي لابد من التوبة منها والاستغفار والرجوع إلى الله سبحانه وتعالى والإنابة إليه فقد أمر الله سبحانه بالتوبة عموماً بقوله تعالى: "وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"(1). ولقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا"(2).

فالتوبة تكون من جميع الذنوب والمعاصي وهي التخلية والتصفية والتطهير للباطن قبل أي عمل صالح، فيحل ذلك العمل الصالح في مكان طاهر نظيف من الذنوب والمعاصي، فكما أنه لا يجتمع شيء نظيف طاهر مع آخر غير طاهر ونظيف، فكذلك الأعمال الصالحة والطاعات على العموم لابد من طهارة القلب قبل القيام بها وقبل حلولها في القلب، فالأعمال الصالحة لا تجتمع مع المعاصي والذنوب، فيجب علينا طهارة الباطن من الذنوب والمعاصي وذلك بالتوبة عند جميع الأعمال الصالحة والطاعات بما فيها التوبة عند تلاوة القرآن الكريم، والتوبة لازمة لتلاوة القرآن الكريم، فلا يجتمع تلاوة القرآن الكريم وقراءته في آنٍ واحدٍ مع المعصية، والتوبة لابد أن تكون قبل القراءة لتطهير القلب وتخليته من الذنوب والمعاصي. ثم لابد من التوبة في حال القراءة مصاحبة بالإخلاص وذلك لما يحدث للمرء عند القراءة من الشك أو العجب والغرور وغيرها من الأمور التي تطرأ عند القراءة، ثم التوبة بعد القراءة لما قد يحدث من تقصير أو تفريط وغيره. وخلاصة الكلام كما أن التوبة تجب على العموم، كذلك تجب عند قراءة القرآن الكريم.

الإخلاص

كل عمل من الأعمال وخاصة العبادات التي نتقرب بها إلى الله سبحانه وتعالى مرهون بالإخلاص لله سبحانه وتعالى، بل الإخلاص شرطٌ لقبول الأعمال. فالأعمال جميعاً لا تقبل إلا بشرطين: الأول: الإخلاص، والثاني: المتابعة والموافقة لما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم.



فكما أن الإخلاص شرطٌ لقبول أي عملٍ فكذلك الحال في قراءة القرآن الكريم، وحتى تكون مقبولة عند الله سبحانه وتعالى لابد من الإخلاص عند تلاوة القرآن، وهنا يأتي أهمية الإخلاص لله، وخاصة عند تلاوة القرآن الكريم فقد يُصاب قارئ القرآن بالعجب والغرور وحب الظهور عند تلاوته للقرآن لأسباب كثيرة منها: لحسن صوته وجماله بالقراءة، أو لحفظه وإتقانه وعدم الخطأ في حال القراءة، أو لثناء الناس عليه بذلك، أو لكثرة قراءته للقرآن ومداومته عليها، أو لقراءته للقران أمام جموع الناس سوآءاً في إمامة الناس في الصلاة أو في المحافل واجتماع الناس لأي مناسبة كانت، أو لإنه حفظ القرآن، وغيرها من الأسباب التي تجعل قارئ القرآن يُعجب بقراءته فيها، وقد يُصاب قارئ القرآن بالرياء والكبر والتعالي على الآخرين وذلك لأنه حَفِظَ القرآن، أو لإنه يؤم الناس في الصلاة، أو لإنه يرى نفسه أفضل من الآخرين وأكبر منهم، وغير ذلك. والسبب في ذلك يرجع لما جاء في الأحاديث من مدح لمن قرأ القرآن أو حفظه، وقد جاء أيضا ما يقابل ذلك في أحاديث وأقوال أخرى تُبيّن وتُوضح أنه لابد من الإخلاص وعدم الرياء، وذم من قرأ القرآن يريد به الرياء والتعالي ونسيَ ما جاء في الأحاديث والأقوال الواردة في ذم ذلك.

فقد أمر الله عز وجل بالإخلاص عموما في كل شيء فقال سبحانه: "وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ"[3]. وقال تعالى: "قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ"[4]. وأمر بالإخلاص خصوصاً عند ذكر تلاوة القرآن الكريم وبعض العبادات فقال تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ، لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ"[5].

ففي تفسير قوله تعالى "يَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ" فيه أنهم يخلصون بأعمالهم، وأنهم لا يرجون بها من المقاصد السيئة والنيات الفاسدة شيئا [6]. وقد ذم الله سبحانه وتعالى العمل بدون إخلاص فقال الله تعالى: "يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا"[7]. ففي تفسير ابن كثير: "يُرَاءُونَ النَّاسَ" أي: لا إخلاص لهم [8]. والقرطبي في تفسيره: بيّنَ أن الله وَصَفَهُمْ بِقِلَّةِ الذِّكْرِ لِأَنَّهُمْ كَانُوا لَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ بِقِرَاءَةٍ وَلَا تَسْبِيحٍ، وَقِيلَ: لِعَدَمِ الْإِخْلَاصِ فِيهِ [9]. وفي الحديث عَنْ



فالواضح من هذه الأدلة وقوع الإثم على من عمل عملاً يصاحبه الرياء والسمعة، وعدم الإخلاص في ذلك، وخُص قارئ القرآن في الأحاديث لأنه أقرب العاملين إلى ذلك، والشيطان منه أقرب، ولتصدر قارئ القرآن دائماً كما أشرنا، فيكون أقرب إلى العجب والرياء، ولهذا حذر النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث السابق وذكره عنه أنه أَوَّلَ النَّاسِ يُقْضَى بينهم يَوْمَ الْقِيَامَةِ، ومنهم العلماء والقراء ممن كان قصدهم الرياء والسمعة فتسعر بهم النار أو يسحبون على وجوههم فيها وما أشده من عذاب، نسأل الله العافية.

حضور القلب

القرآن كلام الله سبحانه وتعالى، وكلام الله ليس مثل كلام البشر ومع هذا هناك من يسمع كلام البشر ويصغي لسماعه أو يتكلم به وينقله كما هو مع التركيز وحضور الذهن والقلب حتى لا يفوته منه شيء، وكلام الله سبحانه وتعالى لا يُقارن بكلام البشر، ولكن هناك من لا يعظم كلام الله ولا يجعل له شأناً، فلهذا ينبغي التنبيه لمثل ذلك، فيجب تعظيم كلام الله واحترامه، كما يجب على القارئ حضور الذهن والقلب عند تلاوة كتاب الله عز وجل وأن يعي ويفهم ما يقرأ، وكذلك عند سماع القرآن. لقوله تعالى: "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ"(10). ومعنى شهيد أي حاضر القلب أو شاهد بالقلب (11). ومعنى "أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ" أَيِ اسْتَمَعَ الْقُرْآنَ. "وَهُوَ شَهِيدٌ" أَيْ شَاهِدُ الْقَلْبِ، وعن الزَّجَّاجُ: أَيْ قَلْبُهُ حَاضِرٌ فِيمَا يَسْمَعُ. (12). فحضور القلب مطلوب عند قراءة القرآن، لأن المرادُ من الذكر حضورُ القلب، وينبغي أن يكون هو مقصودُ الذاكر، فيحرص على تحصيله، ويتدبر ما يذكر (13).

النية

النية واجبة قبل كل عمل وبغير النية فالعمل هباءاً لا قيمة له قال تعالى: "وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا" (14). ذكر ابن كثير في تفسير هذه الآية بقوله: وَذَلِكَ لِأَنَّهَا فَقَدَتِ الشَّرْطَ الشَّرْعِيَّ، إِمَّا الْإِخْلَاصُ فِيهَا، وَإِمَّا الْمُتَابَعَةُ لِشَرْعِ اللَّهِ. فَكُلُّ عَمَلٍ لَا يَكُونُ خَالِصًا وَعَلَى الشَّرِيعَةِ الْمَرْضِيَّةِ، فَهُوَ بَاطِلٌ (15).



وبالنية يتغير العمل من عادة إلى عبادة، حتى الأكل والشرب والنوم وغيرها من العادات بالنية تتحول إلى عبادة، وكذلك قراءة القرآن قد تكون بنية المراجعة للاختبار أو بنية الحفظ أو كم مصحف سيقرأه مثلا في رمضان أو غيره، فهذه إما أن تكون عادة كالطالب كل يوم يحفظ ويراجع وهذا أمر هو مأمور به من أجل دراسته وتفوقه فلا بد من ذلك فعليه أن يغيره من عادة إلى عبادة فينوي بذلك العمل وجه الله إلى جانب كونه سيفعل ذلك لما طُلبَ منه، وقد يكون أصله عبادة كتلاوة القرآن في رمضان وغيرها ويريد بذلك كُثرة القراءة، فإن كانت نيته لله وللحصول على الأجر فهو المقصود بذلك، وإن تحولت نيته إلى غير ذلك كالنية من أجل كثرة القراءة وخاصة إن كان قصده الرياء والمباهاة بأنه قرأ كذا وكذا مصحفاً فهذا هو الذي يجعل العمل غير مقبول عند الله سبحانه وتعالى لأنه فقد شرط الإخلاص ولا يتم الحصول على الإخلاص إلا بالنية. فالنية واجبة قبل كل عمل يعمله الأنسان، وبذلك تكون النية واجبة أيضا عند قراءة القرآن الكريم.

المطلب الثاني: الشروط الظاهرية

والشروط الظاهرية المقصود منها ما يُفعلُ عند قراءة القرآن مما لا يتعلق بالباطن كما أسلفنا، بل تتعلق بالظاهر وهي عبارة عما نمارسه أو نفعله عند قراءة القرآن الكريم، كالطهارة والاستعاذة وغيرها، فمنها ما هو واجب ومنها ما هو مستحب وغير ذلك. ومن هذه الشروط التي ينبغي أن تُفعل عند قراءة القرآن الكريم ما يلي:

1- الوضوء والطهارة

من المستحب عند قراءة القرآن هو الطهارة، وهذا أمر لابدّ منه وذلك احتراما وتعظيماً للقرآن الكريم الذي هو كلام الله سبحانه وتعالى، ولقوله سبحانه:"إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ، لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ، تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ"[16].

والطهارة عند قراءة القرآن الكريم المقصود بها: الوضوء والاغتسال، والطهارة تكون من الحدثين الأصغر والأكبر ولذلك هناك كثير من الأحكام تتعلق بالطهارة عند قراءة القرآن الكريم ومن هذه الأحكام ما يلي:



أولا: أقسام الطهارة.

الطهارة قسمان: طهارة من الحدث الأكبر وطهارة من الحدث الأصغر.

فالحدث الأكبر هو: ما يوجب الغسل كالجنابة وغيرها، ويشمل أمور منها: الجماع، وخروج المني دفقا بلذة، أو إنزاله عن شهوة في حال الاحتلام أو تغييب الحشفة في الفرج، والحيض، والنفاس، وغيره. والحدث الأصغر هو: الذي ينقض الوضوء أو هو ما يوجب الوضوء دون الغسل، ويشمل أمور منها: خروج البول والمذي والودي من الذَّكَرِ، أو الإفرازات المهبلية التي تخرج من فرج المرأة، أو خروج الغائط والريح من الدبر، والقيء، وأكل لحم الجزور عند بعض الفقهاء، والنوم ونحوها.

فأما الطهارة من الحدث الأكبر فهي شرط عند قراءة القرآن الكريم للأمر بذلك وتواتر الأدلة على ذلك، ولا يجوز القراءة بغير الطهارة من الحدث الأكبر. فقد أخرج الإمام مَالِكٌ في الموطأ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي بَكْرِ بْنِ حَزْمٍ أَنَّ فِي الْكِتَابِ الَّذِي كَتَبَهُ رَسُولُ اللهِ لِعَمْرِو بْنِ حَزْمٍ: أَنْ لاَ يَمَسَّ الْقُرْآنَ إِلاَّ طَاهِرٌ [17].

والكتاب الذي كتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أهل اليمن في السنن والفرائض والديات ألا يمس القرآن إلا طاهر. قد تلقاه العلماء بالقبول والعمل وهو عندهم أشهر وأظهر من الإسناد الواحد المتصل [18].

فالطهارة شرط عند قراءة القرآن الكريم كما قال الإمام ابن تيمية في الفتاوى: فَالْقِرَاءَةُ تُشْتَرَطُ لَهَا الطَّهَارَةُ الْكُبْرَى دُونَ الذِّكْرِ وَالدُّعَاءِ[19]. وفي هذه الأدلة ما يُبَيِّن ويوضح أنه يجب الطهارة من الحدث الأكبر عند تلاوة القرآن الكريم، وأما الطهارة من الحدث الأصغر فهي مستحبة عند القراءة، والأفضل أن يُقرأ القرآن على طهارة احتراما وتعظيما للقرآن.

ولا تُتْرَك قراءة القرآن من أجل الطهارة فقد جاءت الأدلة التي تدل على قراءة القرآن الكريم لغير المتوضئ مالم يحدث حدثا أكبر كالجنابة وغيره، ومن هذه الأدلة حديث عَلِيٍّ رضي الله عنه قَالَ: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقْرِئُنَا الْقُرْآنَ عَلَى كُلِّ حَالٍ مَا لَمْ يَكُنْ جُنُبًا"[20].



ثانيا: حكم قراءة القرآن للجنب والحائض

لابد من التوضيح بالنسبة للجنب وحكم قراءته للقرآن الكريم وكذلك الحائض والنفساء. وفي هذا الباب حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه السابق قَالَ: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقْرِئُنَا الْقُرْآنَ عَلَى كُلِّ حَالٍ مَا لَمْ يَكُنْ جُنُبًا". رواه أصحاب السنن، وغيرهم، وقد سبق.

أما بالنسبة للجنب فمن الأدلة السابقة يتضح لنا أنه لا يجوز للجنب قراءة القرآن الكريم، وقد اختلف العلماء في ذلك والجمهور على أنه لا يجوز. بل اعتبر ابن عبد البر قراءة القرآن للجنب شذوذاً حين قال في الاستذكار: وقد شذ داود عن الجماعة بإجازة قراءة القرآن للجنب [21]. وخلاصة الكلام أنه يحرم قراءة القرآن للجنب عند: الأئمة الأربعة وابن تيمية والإمامية والزيدية. ويجوز قراءة القرآن للجنب عند: ابن حزم وداود والبخاري والطبري وغيرهم [22].

أما بالنسبة لقراءة القرآن الكريم للحائض والنفساء فقد اختلف العلماء في ذلك فالجمهور بعدم الجواز، ومنهم من أجازه للضرورة وذلك لإن الحائض والنفساء تبقى وقتاً طويلا على حالها. ذكر ابن رشد الاخْتِلَاف فِي قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ لِلْجُنُبِ فذكر أن الْجُمْهُور ذَهَبوا إِلَى مَنْعِ ذَلِكَ، وَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى إِبَاحَتِهِ. ثم ذكر أن قَوْما جَعَلُوا الْحَائِضَ فِي هَذَا الِاخْتِلَافِ بِمَنْزِلَةِ الْجُنُبِ، وَقَوْمٌ فَرَّقُوا بَيْنَهُمَا، فَأَجَازُوا لِلْحَائِضِ الْقِرَاءَةَ الْقَلِيلَةَ اسْتِحْسَانًا، لِطُولِ مَقَامِهَا حَائِضًا، وَهُوَ مَذْهَبُ مَالِكٍ [23].

وفي المنهاج للنووي: أن الْعُلَمَاءُ اخْتَلفوا فِي جَوَازِ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ لِلْجُنُبِ وَالْحَائِضِ وبيّن أن الْجُمْهُورُ عَلَى تَحْرِيمِ الْقِرَاءَةِ عَلَيْهِمَا جَمِيعًا أي الحائض والجنب وَلَا فَرْقَ بَيْنَ آيَةٍ أو بَعْضِ آيَةٍ فَإِنَّ الْجَمِيعَ يَحْرُمُ [24].

وعند المتأخرين من العلماء أن الجنب لا يجوز له قراءة القرآن، لا من المصحف ولا عن ظهر قلب حتى يغتسل، للحديث السابق أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يحجزه شيء عن القرآن إلا الجنابة. وأما الاستماع لقراءة القرآن فلا حرج في ذلك، لما فيه من الفائدة العظيمة من دون مس المصحف، ولا قراءة منه للقرآن. وأما الحائض والنفساء يجوز لهما قراءة القرآن الكريم عن ظهر قلب في أصح قولي العلماء، كالْمُحْدِث [25].



ثالثا: حكم لمس المصحف عند قراءة القُرْآنِ الكَرِيمِ.

وأما بالنسبة لمس المصحف عند قراءة القُرْآنِ الكَرِيمِ وحمله كما جاء في بعض الأدلة السابقة فهي مسألة منفردة ويختلف حكمها عن حكم القراءة. أي هل يجوز لمس المصحف عند القراءة للمحدث أم لا؟ ومن خلال ما سبق من الأدلة يتضح لنا أنه لابدّ من الطهارة من الحدث الأكبر عند تلاوة القرآن الكريم، وكذلك لمس المصحف أو حمله وغير ذلك وأنه بمنزلة الاحترام والتعظيم لكتاب الله عز وجل. ذكر ذلك الإمام مالك في الموطأ من رواية يحي الليثي عنه أنه لاَ يَحْمِلُ الْمُصْحَفَ أَحَدٌ بِعِلاَقَتِهِ، وَلاَ عَلَى وِسَادَةٍ، إِلاَّ وَهُوَ طَاهِرٌ. وَإِنَّمَا كُرِهَ ذلِكَ، لِمَنْ يَحْمِلُهُ وَهُوَ غَيْرُ طَاهِرٍ، إِكْرَاماً لِلقُرْآنِ وَتَعْظِيماً لَهُ [26]. وأشار ابن عبد البر في الاستذكار إلى أنه لا يجوز حمل المصحف لمن هو غير طاهر، ونقل الإجماع عن فقهاء الأمصار بأن المصحف لا يمسه إلا الطاهر، وَنَسَبَ هذا القول إلى مالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد وأصحابهم والثوري والأوزاعي وإسحاق وأبي ثور وغيرهم، وروى ذلك عن سعد بن أبي وقاص وابن عمر وطاووس والحسن وغيرهم من أئمة التابعين [27].

رابعا: حكم لمس المصحف للجنب والحائض والنفساء

يمنع الجنب والحائض والمحدث من مس المصحف وحمله، وأنه لا يجوز لأحد حمل المصحف ولا مسّه حتى يكون على صفة يجوز له الصلاة. وهذا هو مذهب جمهور الفقهاء وهو أيضا إجماع الصحابة. لقوله تعالى: "لا يمسه إلاّ المطهرون"، فهذه الآية فيها دلالة على إجماع الصحابة على ذلك. وأن الحائض تمنع من قراءة القرآن ومن مسّ المصحف[28]. والخلاصة في مس المصحف وحمله: أنه لا يجوز مس المصحف للجنب والحائض عند: الجمهور والأربعة والإمامية والزيدية[29].



الاستعاذة عند قراءة القرآن

الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم عند البدء بقراءة القرآن الكريم لقول الله عز وجل: "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ"(30). والاستعاذة شرط عند قراءة القرآن الكريم للآية السابقة الواردة في ذلك فقد ذكر الزركشي أن الإستعاذة شرط. واختلاف العلماء في الإستعاذة هل تكرر في كل ركعة أو لا تكرر؟ فنقل عن أبو البركات أنه قال: وترك استثنائها أحسن، لأنها شرط لا ركن(31).

واختلف العلماء في الإستعاذة هل هي قبل القراءة أم بعدها، والراجح أنها قبل القراءة لوضوح الآية. واختلفوا هل هي واجبة أم سنة، والجمهور على أنها سنة، واحتجوا بأن الأمر للندب وَصَرَفَهُ عَنِ الْوُجُوبِ إِجْمَاعُ السَّلَفِ عَلَى سُنِّيَّتِهِ، وممن قال بوجوبها الثوري وعطاء لظاهر قَوْله تَعَالَى: "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاَللَّهِ" وَلِمُوَاظَبَتِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لها، وَلِأَنَّهَا تَدْرَأُ شَرَّ الشَّيْطَانِ، وَمَا لاَ يَتِمُّ الْوَاجِبُ إلاَّ بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ. (32). وممن قال بوجوبها أيضا ابن حزم في المحلى سواءاً كان ذلك في الصلاة أو في غيرها (33).

المبحث الثاني: آداب قراءة القُرْآنِ الكَرِيمِ

سبق أن ذكرنا شروط لقراءة القرآن الكريم وما يتعلق بها من الأحكام وهناك الكثير من الآداب عند تلاوة القرآن الكريم لابد من ذكرها حتى نتأدب مع كلام الله سبحانه وتعالى عند قراءته وتلاوته آناء الليل وأطراف النهار ومن هذه الأداب ما يلي:



1. التفهم

من الأداب عند تلاوة القرآن الكريم التفهم والخشوع، ونقصد بالتفهم القراءة مع استشعار لمعنى الآية وما المقصود منها وهو معين على التدبر فلا نستطيع تدبر القرآن إلا بعد فهم الآيات ومعرفة معانيها واستشعار ذلك بقلوبنا وهو أمر مطلوب عند قراءة القرآن الكريم. قال الله تعالى: "اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ"[34].

2. الخشوع والتدبر

والخشوع والتدبر من آداب التلاوة وهما متلازمان أو بمعنى متقارب، ولابد منهما عند القراءة، فالخشوع هو الخضوع والتذلل والتمسكن عند قراءة الآيات، خشَع الشَّخصُ لربِّه: خضع واستكان، تضرَّع، تذلَّل، قال تعالى: "لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْءَانَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللهِ"[35][36]. والتدبر هو التأمل والتفهم لمعاني الآيات، وتدبَّر في الأمرِ: تأمَّله وتفكّر فيه على مَهَلٍ، ونظر في عاقبته لقوله تعالى: "أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ"[37]، [38]. فإذا شرع قارئ القرآن في القراءة فليكن شأنه الخشوع والتدبر والخضوع فهو المقصود والمطلوب، وبه تنشرح الصدور، وتستنير القلوب قال تعالى: "كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ" [39]، [40]. ويستحب ترديد الآيات واستحضار معناها وذلك للتدبر والخشوع وقد وردت بذلك الأحاديث.

3. تعاهد القُرْآنِ الكَرِيمِ

وتعاهد القرآن الكريم جاء الأمر به في القرآن الكريم والسنة النبوية، فقد جاء في بعض الآيات والأحاديث الحث على تلاوة القرآن الكريم وملازمته والمداومة على تلاوته والمحافظة عليها. قال تعالى: "اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ"[41]. وقال تعالى: "وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ"[42]. وقال تعالى: "وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا"[43]. وفي السنة جاء الأمر



بلفظ "تَعَاهَدُوا"، وبلفظ "وَاسْتَذْكِرُوا الْقُرْآنَ". عَنْ أَبِي مُوسَى، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "تَعَاهَدُوا الْقُرْآنَ، فَوَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَهُوَ أَشَدُّ تَفَصِّيًا مِنَ الإِبِلِ فِي عُقُلِهَا"(44).

4. احترام المصحف وتعظيمه

قال الله تعالى: "ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ"(45). وقال سبحانه: "ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ"(46). فقد أقسم الله بالقرآن الكريم في كثير من الآيات وذلك لعظمة القرآن ولا يقسم الله سبحانه وتعالى إلا بعظيم، وتعظيمه جل شأنه لهذا القرآن والقسم به يدل على عظمته وحرمته. وقد وصف الله القرآن الكريم بأوصاف تدل على تعظيمه فقال تعالى: (وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ، لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ) (47)، وقال تعالى: (وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ) (48)، وقال تعالى: (حم، وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ، إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ) (49). وأجمعت الأمة على وجوب تعظيم القرآن الكريم على الإطلاق وتنزيهه وصيانته. وأجمعوا على أن من جحد منه حرفا مُجْمَعاً عليه، أو زاد حرفا لم يقرأ به أحد وهو عالم بذلك فهو كافر. وأجمعوا على أن من استخف بالقرآن أو بشيء منه أو بالمصحف أو ألقاه في قاذورة أو كذَّب بشيء مما جاء به من حكم أو خبر، أو نفى ما أثبته أو أثبت ما نفاه أو شك في شيء من ذلك وهو عالم به كفر (50).

وكذلك اتفق المسلمون كلهم على تعظيم المصحف وتبجيله وتحريم مسه على المحدث وهذا أيضا من تعظيمه (51).

كما تُكْرَهُ الْقِرَاءَةُ بِمَوَاضِعَ قَذِرَةٍ تَعْظِيمًا لِلْقُرْآنِ. وَتُكْرَهُ حَالَ خُرُوجِ رِيحٍ مِنْ قَارِئٍ، فَإِذَا غَلَبَهُ الرِّيحُ أَمْسَكَ عَنْ الْقِرَاءَةِ حَتَّى يُخْرِجَهُ، ثُمَّ يَشْرَعُ بِهَا. وَتُكْرَهُ الْقِرَاءَةُ بِأَسْوَاقٍ يُنَادَى فِيهَا بِبَيْعٍ. وَحَرُمَ رَفْعُ صَوْتِ الْقَارِئِ بِالْقِرَاءَةِ بِالْأَسْوَاقِ مَعَ اشْتِغَالِ أَهْلِ الْأَسْوَاقِ بِالتِجَارَةِ وَعَدَمُ اسْتِمَاعِهِمْ لَهُ، وَيُكْرَهُ رَفْعُ الصَوْتِ بِالقِرَاءَةِ التي تُغَلِّطُ الْمُصَلِّينَ لِاشْتِغَالِهِمْ. وذلك لئلا يحصل لهم الْإِيذَاء. (52).

وذَكَرَ الْفُقَهَاءُ مِنْ آدَابِ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ أَلاَّ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ فِي حَال شُغْل قَلْبِهِ وَعَطَشِهِ وَنُعَاسِهِ، وَأَنْ يَغْتَنِمَ أَوْقَاتَ نَشَاطِهِ، وَإِذَا تَثَاءَبَ يَنْبَغِي أَنْ يُمْسِكَ عَنِ الْقِرَاءَةِ حَتَّى يَنْقَضِيَ التَّثَاؤُبُ، ثُمَّ يَقْرَأُ، لِئَلاَّ يَتَغَيَّرَ نَظْمُ قِرَاءَتِهِ. (53).



5. البسملة عند قراءة القرآن الكريم

البسملة سنة مستحبة عند الابتداء بقراءة القرآن الكريم، جاء في الحديث عَنْ قَتَادَةَ، قَالَ: سُئِلَ أَنَسٌ كَيْفَ كَانَتْ قِرَاءَةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ: "كَانَتْ مَدًّا"، ثُمَّ قَرَأَ: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ"[54]. يَمُدُّ بِبِسْمِ اللَّهِ، وَيَمُدُّ بِالرَّحْمَنِ، وَيَمُدُّ بِالرَّحِيمِ"[55].

وَعَنْ أَنَسٍ، قَالَ: بَيْنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ بَيْنَ أَظْهُرِنَا إِذْ أَغْفَى إِغْفَاءَةً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مُتَبَسِّمًا، فَقُلْنَا: مَا أَضْحَكَكَ يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: "أُنْزِلَتْ عَلَيَّ آنِفًا سُورَةٌ" فَقَرَأَ: "بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ، فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ، إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الأَبْتَرُ"، ...) [56].

المبحث الثالث: المستحبات عند قراءة القرآن

هناك آداب أخرى كثيرة مستحبة ذكرها العلماء عند قراءة القرآن الكريم، ومن هذه الآداب أيضاً ما يلي:

1- السواك عند قراءة القرآن الكريم

من الآداب التي ينبغي فعلها عند تلاوة القرآن الكريم السواك وهو عموما هو نوع من أنواع الطهارة عند قراءة القرآن الكريم، ويختص بطهارة الفم وهو سنة النبي صلى الله عليه وسلم وقد حثنا عليه نبينا الكريم، عن عَائِشَةَ رضي الله عنها: عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: "السِّوَاكُ مَطْهَرَةٌ لِلْفَمِ مَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ"[57]. وقد ذكر العلماء قديما وحديثا أهمية السواك وفوائده الصحية وأحكامه فمنهم من قال بوجوبه والجمهور على أنه سنة. فهو سنة مستحبة على العموم وعند القراءة وغير القراءة. ذكر ابن العربي أَنَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَازَمَ السِّوَاكَ فِعْلًا، وَنَدَبَ إِلَيْهِ أَمْرًا، وَمَا غَفَلَ عَنْهُ قَطُّ، بَلْ كَانَ يَتَعَاهَدُهُ لَيْلًا وَنَهَارًا، فَهُوَ مَنْدُوبٌ إِلَيْهِ [58].



الترتيل والتجويد

من الأمور المستحبة عند القراءة لقوله تعالى: (وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا) [59]. والمقصود قراءة القرآن على أكمل وجه من الإتيان بأحكام التجويد كاملة دون نقصان، والقراءة باطمئنان وعدم الإسراع في القراءة التي تخل بالمعنى فتكون القراءة غير جائزة.

استقبال القبلة

يستحب لقارئ القرآن الكريم في غير الصلاة أن يجلس مستقبلا القبلة، وذلك تعظيماً لكتاب الله سبحانه وتعالى، وقد استدل بعضهم كالنووي في التبيان [60]، بعموم حديث ابْنُ عَبَّاسٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ شَرَفًا وَإِنَّ أَشْرَفَ الْمَجَالِسِ مَا اسْتُقْبِلَ بِهِ الْقِبْلَةَ"[61].

اختيار الوقت والمكان المناسبين

قِرَاءَة القرآن الكريم تُبَاحُ بِكُلِّ زَمَانٍ مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ وَقْتِ نَهْيٍ أَوْ غَيْرِهِ، وَمَكَانٍ سواءا فِي الْمَسَاجِدِ وَالْبُيُوتِ أو الصَّحَارَي وَغَيْرِهَا، وَبِكُلِّ حَالٍ أَيْ: قَائِمًا كَانَ أَوْ جَالِسًا، مُضْطَجِعًا أَوْ عَلَى جَنْبٍ، أو مَاشٍ وَنَحْوِهِ كَرَاكِبٍ، وَلَا تُكْرَهُ فِي الطَّرِيقِ.

ولكن من الآداب اختيار الوقت المناسب، كالأوقات المعروفة بفضيلتها، وقراءة القرآن في أي وقت مطلوبة وعلى كل حال، ولكنها في بعض الأوقات أفضل كما هو حال الدعاء. ومن الآداب عند القراءة اختيار المكان المناسب،

فاختيار الأماكن المناسبة تساعد على القراءة والخشوع والترتيل وغيرها، كالمساجد، ودور العبادة، والأماكن المخصصة لذلك كحلقات القرآن الكريم، وغيرها.

النتائج

وأهم ما توصلنا إليه من النتائج في الأحكام الفقهية المتعلقة بشروط وآداب قراءة القرآن الكريم ما يلي:

1. شروط وآداب قراءة القرآن الكريم لها تعلق وارتباط وثيق بالأحكام الفقهية.



2. تنقسم شروط قراءة القرآن الكريم إلى قسمين: شروط قلبية متعلقة بالباطن، وشروط ظاهرة أخرى.

3. والشروط القلبية واجبة عند قراءة القرآن الكريم وهي: التوبة والإخلاص والنية وحضور القلب.

4. والطهارة واجبة من الحدث الأكبر ومستحبة من الحدث الأصغر، والاستعاذة شرط للبدء بالقراءة.

5. ولقراءة القرآن الكريم آداب مستحبة ينبغي التأدب بها وهي: التفهم للآيات والخشوع والتدبر والترتيل وتعاهد القرآن واحترامه، والبسملة، وهناك آداب أخرى كالسواك واستقبال القبلة وغيرها.

الهوامش

---

(1) سورة النور من الآية 31.

(2) سورة التحريم من الآية 8.

(3) سورة البينة من الآية 5.

(4) سورة الزمر من الآية 11.

(5) سورة فاطر من الآيتين 29،30.

(6) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي. (2000). تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق. مؤسسة الرسالة. ط:1. ص:689.

(7) سورة النساء من الآية 142.

(8) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري. (1999). تفسير ابن كثير. تحقيق: سامي بن محمد سلامة. دار طيبة للنشر والتوزيع. ط:2. ج:2, ص:438.

(9) القرطبي, أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي. (1964). تفسير القرطبي. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية. ط:2.ج:5, ص:422.

(10) سورة ق من الآية 37.

(11) ابن كثير، تفسير ابن كثير، مرجع سابق، ج:7، ص:409.

(12) القرطبي، تفسير القرطبي، مرجع سابق, ج:7, ص:23.



(13) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي. (2004). الأذكار للنووي. دار ابن حزم للطباعة والنشر. ط:1. ص:45.

(14) سورة الفرقان من الآية 23.

(15) ابن كثير، تفسير ابن كثير، مرجع سابق، ج:6، ص:103.

(16) سورة الواقعة من الآيتين 77-80.

(17) مالك, مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني. (2004). الموطأ. تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان. ط1. باب الْأَمْرُ بِالْوُضُوءِ لِمَنْ مَسَّ الْقُرْآنَ، رقم الحديث:680.

(18) ابن عبد البر, أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري. (2000). الاستذكار. تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض. بيروت: دار الكتب العلمية. ط:1. ج:2, ص:471.

(19) ابن تيمية, تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني. (1995). مجموع الفتاوى. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. ج:23, ص:57.

(20) رواه أصحاب السنن، ورواه الحاكم, أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري. (1990). المستدرك على الصحيحين. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. ط:1. برقم:7083، وقال هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ ووافقه الذهبي.

(21) ابن عبد البر، الاستذكار، مرجع سابق، ج2، ص:474.

(22) أبو المنذر، عبد الحق عبد اللطيف. (2005). مختصر القنديل في فقه الدليل. المطبعة العربية الحديثة بسوهاج. ص:3.

(23) ابن رشد, أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد. (2004). بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: دار الحديث. ج:1, ص:55.

(24) النووي, أبو زكريا يحيى بن شرف النووي. (1392هـ). شرح النووي على مسلم = المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط:2. ج:4, ص:68.

(25) ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله بن باز. (بدون تاريخ). مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز. أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر السعودية: موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء. ج:10, ص:152.

(26) مالك، الموطأ، مرجع سابق, ج:2, ص:278-279.

(27) ابن عبد البر، الاستذكار، مرجع سابق، ج:2، ص:472.

(28) الثعلبي, أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري. (2002). الكشف والبيان في تفسير القرآن يعرف بتفسير الثعلبي. تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط:1. ج:9، ص:220، ج:2، ص:157، ابن رجب، زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين الشهير بابن رجب.



(1422هـ). فتح الباري. تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد. السعودية، الدمام: دار ابن الجوزي. ط:2. ج:1, ص:404-429.

(29) أبو المنذر، مختصر القنديل في فقه الدليل، مرجع سابق، ص:2.

(30) سورة النحل من الآية 98.

(31) الزركشي, أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي. (1957). البرهان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، بيروت: دار المعرفة. ط:1. ج:1, ص:185.

(32) الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية. عدد الأجزاء: 45 جزءا. (1404-1427هـ). مصر: مطابع دار الصفوة، الكويت: دار السلاسل، طبع الوزارة. ط:1، 2. ج:4, ص:6.

(33) ابن حزم, أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري. (بدون تاريخ). المحلى بالآثار. بيروت: دار الفكر. ج:2, ص:279.

(34) سورة الزمر من الآية 23.

(35) سورة الحشر من الآية 21.

(36) أحمد مختار عبد الحميد عمر، بمساعدة فريق عمل. (2008). معجم اللغة العربية المعاصرة. عالم الكتب. ط:1. ج:1, ص:645.

(37) سورة محمد من الآية 24.

(38) أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ج:1، ص:720.

(39) سورة ص من الآية 29.

(40) النووي، الأذكار للنووي، مرجع سابق، ص:205.

(41) سورة العنكبوت من الآية 45.

(42) سورة الكهف من الآية 27.

(43) سورة المزمل من الآية 4.

(44) متفق عليه, البخاري, محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي. (1422هـ). صحيح البخاري. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة. ط:1. باب استذكار القرآن وتعاهده، رقم الحديث: 5033-5033، ومسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، باب تعاهدوا هذا القرآن، برقم:1789،1794.

(45) سورة ص من الآية 1.

(46) سورة ق من الآية 1.



(47) سورة فصلت من الآيتين 41-42.

(48) سورة الزخرف من الآية 4.

(49) سورة الدخان من الآيات 1– 3.

(50). النووي،1997م، 2: 193.

(51) ابن قدامة, أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي. (1409هـ). حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة. تحقيق: عبد الله يوسف الجديع. الرياض: مكتبة الرشد. ط:1. ص:49.

(52) السيوطي, مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي. (1994). مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى. دمشق: المكتب الإسلامي. ط:2. ج:1, ص:596-598.

(53) الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق، ج:10، ص:141.

(54) سورة الفاتحة من الآية 1.

(55) رواه البخاري. صحيح البخاري، مرجع سابق، رقم الحديث: 5046.

(56) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، باب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم إذا قرأ في غير الصلاة، رقم الحديث:824.

(57) البخاري، صحيح البخاري، ج:3، ص:31.

(58) ابن العربي, القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري. (2003). أحكام القرآن. راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. ط:3. ج:2, ص:79.

(59) سورة المزمل من الآية 4.

(60) النووي، مرجع سابق. التبيان في آداب حملة القرآن. ص: 79.

(61) الحاكم، المستدرك على الصحيحين، مرجع سابق، باب حَدِيثُ سَالِمِ بْنِ عُبَيْدٍ النَّخَعِيِّ، برقم:7706. وابن أبي شيبة، برقم: 25937.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1. ابن العربي، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري. (2003). أحكام القرآن. راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. ط3.

2. ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله بن باز. (بدون تاريخ). مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز. أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر السعودية: موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء.



3. ابن تيمية, تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني. (1995). مجموع الفتاوى. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

4. ابن حزم, أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري. (بدون تاريخ). المحلى بالآثار. بيروت: دار الفكر.

5. ابن رجب، عبد الرحمن ابن شهاب الدين. (1422هـ). فتح الباري في شرح صحيح البخاري. تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد. السعودية، الدمام: دار ابن الجوزي. ط2.

6. ابن رشد, أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد. (2004). بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: دار الحديث.

7. ابن عبد البر, يوسف بن عبد الله النمري. (2000). الاستذكار. تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض. بيروت: دار الكتب العلمية.

8. عبد الحميد، أحمد عمر مختار. (2008). معجم اللغة العربية المعاصرة. القاهرة: دار عالم الكتب.

9. ابن قدامة, موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي. (1409هـ). حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة. تحقيق: عبد الله يوسف الجديع. الرياض: مكتبة الرشد.

10. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري. (1999). تفسير ابن كثير. تحقيق: سامي بن محمد سلامة. دار طيبة للنشر والتوزيع. ط2.

11. أبو المنذر، عبد الحق عبد اللطيف. (2005). مختصر القنديل في فقه الدليل. المطبعة العربية الحديثة بسوهاج.

12. البخاري, محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي. (1422هـ). صحيح البخاري = الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة.

13. الثعلبي, أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري. (2002). الكشف والبيان = الكشف والبيان في تفسير القرآن يعرف بتفسير الثعلبي. تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

14. الحاكم, أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري. (1990). المستدرك على الصحيحين. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية.



15. الزركشي, أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بهادر. (1957). البرهان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، بيروت: دار المعرفة.

16. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله. (2000). تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق. مؤسسة الرسالة.

17. السيوطي, مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي. (1994). مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى. دمشق: المكتب الإسلامي. ط2.

18. الشوكاني, محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني. (1993). نيل الأوطار. مصر: دار الحديث.

19. القرطبي, أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي. (1964). الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية. ط2.

20. مالك, مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني. (2004). الموطأ. تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان. ط1.

21. مسلم, أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. (1334هـ). المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. بيروت: دار الجيل.

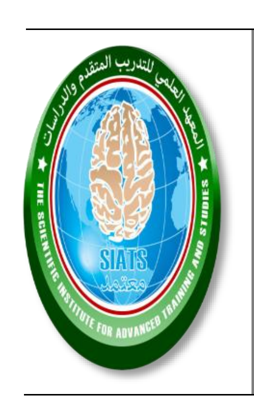
22. النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي. (1392هـ). شرح النووي على مسلم = المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط2.

23. النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي. (2004). الأذكار للنووي. دار ابن حزم للطباعة والنشر. ط1.

24. وزارة الشؤون الإسلامية بالكويت. (1404- 1427هـ). الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت: دار السلاسل. ط1، 2.







SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches

(JISTSR)

/ Journal home page: http://jistsr.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية
المجلد **5**، العدد 4، أكتوبر 2019م
e-ISSN: 2289-9065

الابتداء الصرفي في القرآن الكريم

MORPHOLOGICAL INITIATION IN THE HOLY QUR’AN

سامية أحمد سالم المرشدي

altasneem85@hotmail.com

د. نوراذان بنت محمد رويان

د. محمد فتحي محمد عبد الجليل

جامعة السلطان زين العابدين (UniSZA) ماليزيا

1440هـ - 2019م

ARTICLE INFO

Article history:
Received 22/8/2019
Received in revised form1/9/2019
Accepted 30/9/2019
Available online 15/10/2019
Keywords: Terms, Etiquettes, Reading, Quran, Judgments, Jurisprudence.

ABSTRACT

This article discusses a significant issue which is pivotal to the Arabic Linguistic heritage, which is represented in the phenomenon of the morphological initiation in the Holy Qur'an. The article's problem lies in the difficulty many Muslims face in reciting the Holy Qur'an and rightly pronounce the letters, as well as understanding its meanings and knowing its objectives. They do not how to recite so they commit a big mistake. This article aims to identify the way to utter the initial parts of Qur'anic words properly. For example, there is a rule which says: "No initial utterance with sukoon" which indicates that initial utterance has to begin with a letter with vowel on it, and when the initial part of a word begins with a consonant letter it will generate a linguistically prohibited segment. This can be solved by a hamzatul-wasl to ease uttering the consonant letter (with sukoon) for specific considerations and specific positions with a specific vowel. The researcher adopted the descriptive and inductive methodology. She found that the morphological initiation is manifested in how to initiate the utterance of a Qur'anic word, and what the facets of starting the initial parts of words are. Nost of the discussions regarding this problem lie in the conjunctive hamzah (Hamzatul-wasl) because the change in the initial utterances occur in it.



الملخص

يتناول هذا المقال قضية مهمة من القضايا التي يقوم عليها التراث اللغوي العربي، والذي تتمثل في ظاهرة (الابتداء الصرفي في القرآن الكريم) وتكمن مشكلته في تعسر كثير من المسلمين في قراءة القرآن الكريم وإقامة حروفه فضلا عن توجيه معانيه ومعرفة مقاصده، فلا يدرون كيف يقرؤون، مما أدى إلى الوقوع في الخطأ الشنيع الذي يقع فيه الكثيرون ممن يقرؤون كتاب الله العزيز.

فيهدف هذا المقال إلى التعرف على كيفية الابتداء باللفظة القرآنية على الوجه الصحيح، حيث إن قاعدة "لايبتدأ بساكن" يؤخذ منها أن الابتداء لا يكون إلا بالحركة، ومتى ما سكن أول اللفظة تولد مقطع محظور لغويا، يتم معالجته باستجلاب همزة وصل توصلا للنطق بالساكن، لاعتبارات خاصة في مواضع خاصة بحركة خاصة، وقد اعتمدت فيه الباحثة على المنهج الاستقرائي الوصفي، فتوصلت إلى أن الابتداء الصرفي في القرآن الكريم يتمثل في كيفية الابتداء باللفظة القرآنية والتعرف على أوجه الابتداء بالكلمة، وأكثر مباحثه همزة الوصل؛ لأن التغيير في الابتداء أكثر ما يكون فيها.

مفاتيح الكلمات: القرآن الكريم، الابتداء، الصرف.

المقدمة

يمثل الأداء الصوتي جانبًا مهمًا من جوانب اللغة وأساسًا خطيرًا من أسس الكلام، ولا يكون الكلام كلاما – بمعناه الكامل– حتى يجمع بين سلامة المعنى وصحة المبنى، فاللغة ألفاظ ومعان والمعاني منوطة بالألفاظ، وبقدر استيفاء اللفظ لحقه في الأداء يكون استكمال التعبير عن جوانب معناه، ولا شك أن الأداء السليم يحفظ للغة رونقها في الأسماع، ووقعها الساحر في الطباع، كما أنه يزيد وضوح الدلالة على المعنى.



وأول الأداء السليم حسن الابتداء وبراعة الاستهلال، فهو أول مايقرع السمع، وقد حدد للابتداء أسس وقواعد معنوية، فلا يجوز الابتداء إلا بمستقل بالمعنى موف بالمقصود، كذلك حددت له قواعد لفظية بما يكمل بعضه بعضًا، فقاعدة (لا يبتدأ بساكن) من أشهر القواعد والأصول المقررة، يؤخذ منها أن الابتداء لا يكون إلا بالحركة، واجب خلقته اللغة في ذاتها، والكلمات منها ما يكون أولها متحركًا وهو الأصل، وهذا لا إشكال فيه عند الابتداءبه؛ إذ الابتداء بالحركة غير متعذر، ومنها ما يكون أولها ساكنا والابتداء بالساكن لم يقع من أفواه العرب، وإنما الذي وقع في نطقهم في مثل هذا السياق الممنوع همزة وصل تجتلب للتخلص من هذا الممنوع، وهو نوع من التحريك الذي يسهل عملية النطق بالساكن، وهذه الهمزة هي أكثر مباحث الابتداء الذي يتعلق باللفظ أو ما يطلق عليه الابتداء الصرفي؛ لأن التغيير في الابتداء أكثر ما يكون فيها.

المبحث الأول: مفهوم الابتداء الصرفي

مفهوم مركب من لفظتي الابتداء والصرف، وتقتضي المنهجية العلمية في تعريف المصطلحات المركبة البدء بتعريف مفرداتها المكونة لها؛ ولذلك سيتم الوقوف على معاني مفردات هذا التعريف وهي (الابتداء) و (الصرف) ثم الوقوف على معنى (الابتداء الصرفي) باعتباره مصطلحا مركبا.

معنى الابتداء:

لغة: البَدْء فِعْلُ الشيءِ أول، بَدأَ بهِ وبدأه يَبْدَؤُه بَدْءاً وأَبْدَأَه وابْتَدَأَه(1).

اصطلاحا: الابتداء في عرف القراء هو الشروع في القراءة بعد قطع أو وقف(2).



معنى الصرف:

لغة: جاء في لسان العرب "ردّ الشيء عن وجهه، صَرَفَه يَصرفُه صرفاً فانصرف... وَصرَّفَ الشيءَ: أعمله على غير وجه، وتصاريف الأمور: تخاليفها، ومنه تصاريف الرياح والسحاب"(3).

اصطلاحا: درجت معظم الكتب المتقدمة على استخدام مصطلح (التصريف) بدلا من (الصرف)، إلا أن الأخير شاع استخدامه واشتهر، حيث اختار المحدثون لفظة (الصرف) لخفتها، ولموافقتها لكلمة (النحو)؛ فتجد الكثير من الكتب الحديثة لا تفرق في استخدامها بين اللفظتين، وأشهر تعريف هو ما ذكره ابن الحاجب بقوله: "علم بأصول تعرف بها أحوال أبنية الكلم التي ليست بإعراب"(4).

من خلال معرفة المصطلح العلمي لكل من الابتداء والصرف تستطيع الباحثة القول إن المقصود بمصطلح الابتداء الصرفي بوصفه ابتداء منسوب إلى علم الصرف لاغير هو:

"دراسة أحوال وأوجه الابتداء بالكلمة وأثره عليها من خلال دراسة التغيرات الصوتية التي تطرأ على أول اللفظ المبدوء به".

وحال الكلمة المبدوء بها قد يكون محركا وقد يكون ساكنا، فإن كان محركا بدئ بالكلمة على حالها وصورتها، وإن كان ساكنا لم يجز البدء بالسكون؛ فعمد إلى المجيء بهمزة الوصل فكانت الهمزة مخرجا من هذا الإشكال، وهي نوع من التحريك الذي يسهل عملية النطق بالساكن، وهذه الهمزة هي أكثر مباحث الابتداء الذي يتعلق باللفظ؛ لأن التغيير في الابتداء أكثر ما يكون فيها.



المبحث الثاني: همزة الوصل

عُنِيَ علماء العربية في وقت مبكر بدارسة همزة الوصل وعقدوا لها أبوابا في كتبهم وميزوها من همزة القطع، ومازالت الدراسات حولها مستمرة تكشف سرا من أسرار اللغة وتبين حقيقتها وما قيل بشأنها.

المطلب الأول: مفهوم همزة الوصل

أول من عرف همزة الوصل هو ابن السراج فهي عنده " همزة زائدة يوصل بها إلى الساكن في الفعل والاسم والحرف إذ كان لا يكون أن يبتدأ بساكن"(5).

ويلاحظ عليه أنه أغفل الإشارة إلى سقوطها في الدرج، وبالتالي يمكن وضع تعريف كاف يشمل ملامح الظاهرة ويجمع ما تفرق في كتب اللغة.

فأرى أن همزة الوصل هي " همزة متحركة زائدة تثبت في ابتداء الكلام وتسقط في درجه يؤتى بها توصلا إلى النطق بالساكن بعدها "(6).

إذًا ليست همزة الوصل من بنية الكلمة، وقد جيء بها للتخلص من الساكن في أول الكلمة؛ لأنك لا تقدر أن تبتدئ بساكن، فإذا وصلت إلى التكلم بما بعدها سقطت، وإنما تصل إلى ذلك بحركة تلقى عليها، أو يكون قبل الهمزة كلام فيتصل بها ما بعدها وتسقط، لأنها ليست أصلا في الكلمة، وإنما دخلت توصلا إلى ما بعدها فإذا وصل إليه فلا معنى لها(7).

المطلب الثاني: سبب التسمية

اختلف في سبب تسميتها بهمزة الوصل مع أنها تسقط في الوصل، فذهب الكوفيون إلى أن سبب التسمية هو أنها تسقط فيتصل ما قبلها بما بعدها، وذهب البصريون إلى القول بأنها سميت وصلا لوصول المتكلم بها إلى النطق



بالساكن(8)، وكان الخليل يسميها سلم اللسان(9)، واعتُرِضَ عليهم بأنه كان من اللائق حينئذ أن تسمى همزة إيصال لا وصل؛ لأنها لا تصل ولكن تُوصل الناطقَ إلى النطق بالساكن، ولكن قيل همزة وصل على غير مصدر أوصل كما قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنبَتَكُم مِّنَ الأَرْضِ نَبَاتًا﴾(10)وعلى المصدر يكون إنباتا(11)، وتسمى أيضا ألف الوصل وهو مفهوم أسبق فيما يبدو إذ استعمله الخليل وسيبويه(12)، ولم يرد مفهوم همزة الوصل في العين أو الكتاب، وتبعهما طائفة من العلماء؛ إذ لم يريدوا الخروج على القدماء في عناوين الأبواب(13)، وحجتهم في ذلك أن صورتها صورة الألف، فلقبت ألفا لهذا المعنى(14)، غير أن الدارس للغة لا يحتكم إلى الصور والرموز المكتوبة ولا يعتبرها، بل يقيم دراسته على الأصوات المنطوقة، إذ يستطيع أن يحس بالفرق الصوتي بين الهمزة والألف، ولهذا اخترت مصطلح همزة الوصل وعنونت له.

المطلب الثالث: اختيار الهمزة دون غيرها

أما سبب اختيار الهمزة دون غيرها من الحروف لتأدية هذا الغرض وهو التوصل للنطق بالساكن ابتداء فلأنها حرف مرن قابل للتغيير والحذف، فلما اعتزموا على حرف يمكن حذفه و اطراحه مع الغنى عنه جعلوه الهمزة لأن العادة فيها في أكثر الأحوال حذفها للتخفيف وهي مع ذلك أصل فكيف بها إذا كانت زائدة(15).

المبحث الثالث: مواضع همزة الوصل

توجد همزة الوصل في أنواع الكلمة الثلاثة: الاسم، والفعل، والحرف.

المطلب الأول: همزة الوصل في الأفعال

تختص همزة الوصل بدخولها على الأفعال(16)، والأصل في أبنيتها قائم على حركة الحرف الأول، ولكن هذه الأفعال ليست ثابتة على صورتها التي وضعت عليها، وإنما هي عرضة لتصريفها تصاريف شتى، فتتعرض للإعلال والتوهين، وهذا ما يضطرهم في بعض الأحوال إلى إسكان الحرف الأول، وعندئذ يحتاجون إلى همزة الوصل.



فالثلاثي: ماضيه المجرد لم يحتج إلى همزة وصل لتحرك حروفه الثلاثة، نحو: (ذَهَبَ)، أما مضارعه فتدخله أحرف المضارعة وهي بدورها متحركة فتتوالى أكثر من ثلاث حركات وهذا مستثقل، فلا بد من إسكان أحد حروفه، أما الأول فلا؛ لئلا يبتدأ بالساكن، وأما الثالث وهو عين الفعل فلا يمكن إسكانه أيضا؛ لأن حركته تتغير من بناء لآخر وبها تعرف الأبنية المختلفة، وكذلك الرابع وهو لام الفعل لأنه مخصص للإعراب، فلم يبق بد من إسكان الثاني (يَذْهَبُ) وبالتالي لم يحتج إلى همزة وصل، وإذا أردنا صياغة الأمر منه فإننا نحذف حرف المضارعة وبسقوطه يقع المحذور وهو البدء بالساكن، فيستحيل النطق به لذا يستعان بهمزة الوصل فتقول: (اذْهَبْ) (17)، إذا تدخل همزة الوصل في الثلاثي على الأمر منه فقط.

الرباعي: ماضيه المجرد مبني على حركة الأول لاستحالة البدء بالساكن مثل: (دَحْرَجَ)، ومضارعه لا تتوالى فيه الحركات بدخول أحرف المضارعة فلكثرة حروفه سكن بعضها تقول: (يُدَحْرِجُ)، وعند صياغة الأمر منه يحذف حرف المضارعة فتقول: (دَحْرِجْ)، فلا تحتاج إلى همزة الوصل كالثلاثي.

ولم يبن من الفعل خماسي أو سداسي بالنظر إلى أصل الوضع لا إلى الاستعمال.

ولكن الفعل قد تلحقه زيادة طلبا لبناء معين، أو إفادة معنى من المعاني، وبدخول هذه الزيادة يطرأ على الفعل تغيير، وإعادة ترتيب للحركات فلا تتوالى.

فالثلاثي قد يزاد عليه حرف (أَفْعَلَ)، أو حرفان (انْفَعَلَ – افْتَعَلَ)، أو ثلاثة (اسْتَفْعَلَ).

والرباعي قد يزاد عليه حرف (تَدَحْرَجَ)، أو حرفان (احْرَنْجَمَ).

فإذا زيدت الهمزة وحدها لمعنى من المعاني فهي همزة قطع وتلحق في بناءها بـ (دَحْرَجَ) فلا تدخلها همزة وصل في تصريفاتها(18)، أما إذا زيدت مع غيرها سواء النون أم التاء أم السين فهي همزة وصل؛ لأنها في الحقيقة ليست هي المرادة بالزيادة وإنما الأحرف التي تصاحبها وهي أفادت المعاني المختلفة كالمطاوعة والاتخاذ، فلما دخلت هذه



الأحرف وحصل التغيير في الحركات اضطروا لتجنب توالي الحركات إلى إسكان الأول(19)، فاجتلبوا همزة الوصل لا لإفادة معنى بل للتوصل إلى النطق بالساكن(20)، فتدخل على الماضي والأمر منه فقط ولا تدخل على المضارع مطلقا لوجود أحرف المضارعة.

وبذلك نعلم أن زيادة همزة الوصل تكثر في الأفعال المزيدة.

من خلال ما سبق يتبين أن همزة الوصل تكون في: الأمر من الثلاثي، نحو قوله تعالى: ﴿اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ﴾(21)، والماضي من الخماسي: ﴿إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم ﴾(22)، والماضي من السداسي:﴿ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ﴾(23)، والأمر من الخماسي: ﴿انطَلِقُوا إِلَى مَا كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾(24)، والأمر من السداسي: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ (25).

المطلب الثاني: همزة الوصل في الأسماء

لما كانت همزة الوصل مختصة بدخولها على الأفعال ندر دخولها على الأسماء، فلم تدخل إلا على نوعين منها، هما: أسماء سماعية غير صادرة عن أفعال، وأسماء قياسية صادرة عن أفعال.

الأسماء السماعية (غير الصادرة عن أفعال):

وهي عشرة أسماء بعينها سمعت عن العرب ولا يقاس عليها، وهي:

(اسم، وابن، وابنة، واثنان، واثنتان، وامرؤ، وامرأة، وابنم، واست، وايمن)(26)، ورد السبعة الأولى منها في القرآن الكريم، اسم في قوله تعالى:﴿ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾(27)، ابن: ﴿وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ﴾(28)، ابنة: ﴿إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ﴾(29)، اثنان: ﴿اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾(30)، اثنتان: ﴿اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً﴾(31)، امرؤ: ﴿ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ﴾(32)، امرأة: ﴿إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً ﴾(33).



وعلة دخول همزة الوصل عليها أنها محمولة على الأفعال، لأنها معتلة سقطت أواخرها للاعتلال وكثر استعمالها، فألحقوها همزة وصل عوضا مما أصابها من الوهن إذ هي ثلاثية حذفت لاماتها (34)، والدليل على أنها للتعويض عدم اجتماعهما، فمثلا (اثنان) لامه ياء وهي محذوفة وأصله (ثنيان) —كفتيان –لأنه من (ثنيت)، ولنقص لامه أشبه الفعل فسكن أوله، ودخلته همزة الوصل، وقس عليه بقية الأسماء(35)، وما جرى على هذه الأسماء ليس مطردا وإنما هو سماعي.

الأسماء القياسية (الصادرة عن أفعال):

وهي مصادر الأفعال الماضية التي دخلتها همزة الوصل، أي: مصادر الأفعال الخماسية نحو قوله تعالى: ﴿افْتِرَاء عَلَى اللَّهِ﴾ (36)، ومصادر الأفعال السداسية: ﴿اسْتِكْبَارًا فِي الأَرْضِ﴾(37).

ولأن كان المصدر أصلا في الاشتقاق فإنه فرع عنه في لحاق همزة الوصل به، كما هو فرع عنه في التصرف والإعلال، نحو: قام قيامًا، وصام صيامًا(38).

فالمصدر يتبع فعله الماضي فتلحقه همزة الوصل إن لحقت الفعل قياسا مطردا؛ إذ أن سكون الأول هو السبب الموجب لدخولها في جميع الأحوال(39).

المطلب الثالث: همزة الوصل في الحروف

جميع الهمزات في أوائل الحروف هن همزات قطع نحو: إلى، إلا، إن، وغيرها؛ لأن الحروف مبنية على حركة الحرف الأول، فالعرب لا تبني كلامها مبدوءًا بساكن أبدا إلا ما اضطروا إليه خلال تصريف الأفعال في الصيغ المختلفة، والحروف ثابتة لا تصريف فيها، لذلك فجميع همزاتها همزات قطع إلا في لام التعريف وميمه عند من يجعل لام التعريف ميما، وهي لغة نسبت إلى اليمن وحمير ونفر من طيئ(40)، وقد أثارت الهمزة في أداة التعريف جدلا بين النحويين تولد عنه ثلاثة آراء:



1- أن أداة التعريف اللام وحدها، والهمزة للوصل، وهو رأي سيبويه(41)، وتبعه ابن يعيش(42).

2- أن أداة التعريف الهمزة وحدها، وإنما ضم إليها اللام لئلا يشتبه التعريف بالاستفهام، وهو رأي المبرد(43).

3- أن (أل) بكاملها أداة التعريف، نحو (هل)، و(قد)، والهمزة همزة قطع أصلية وصلت لكثرة الاستعمال، وهو مذهب الخليل(44).

4- والذي يبدو للباحثة أن (أل) بكاملها أداة تعريف، وأن ماذهب غليه الخليل هو الأولى في توجيه وضعها، وسلامة مذهبه من دعوى الزيادة فيما لا أهلية فيه للزيادة وهو الحرف؛ لأن الزيادة نوع من التصريف والحرف لا يقبله، وحسبك أنك تفصلها عن الاسم وتنطق بها مفردة كاملة وإنما وصلت همزتها تخفيفا لكثرة الاستعمال.

المبحث الرابع: حركة همزة الوصل

اتفق النحويون على أن حركة همزة الوصل هي الكسرة، ولكنهم اختلفوا في أصلها، فكل أدلى بدلوه فيها، فذهب جمهور البصريين إلى أن الأصل في همزة الوصل أن تكون متحركة بالكسر وتضم في نحو (ادخل) لئلا يخرج من كسر إلى ضم لأن هذا الخروج مستثقل وليس في كلام العرب شيء على وزن (فِعُل)(45)، يقول سيبويه: "واعلم أن الألف الموصولة فيما ذكرنا في الابتداء مكسورة أبداً إلا أن يكون الحرف الثالث مضموماً فتضمها وذلك قولك اقتل "(46).

وذهب أكثر الكوفيين إلى أن الأصل في حركة همزة الوصل أن تتبع حركة عين الفعل لتكون حركته تابعة لعين الفعل طلبا للمجانسة (47).وهذا القول وإن كان صحيحا إلا أنه يخلو من الدقة، إذ لو كانت حركتها تابعة لحركة عين الفعل لوجب أن تتبعها أيضا في الفتح إن كانت عينه مفتوحة نحو: (اِذهَب). وذهب بعضهم إلى أن الأصل في همزة الوصل أن تكون ساكنة وتحرك لالتقاء الساكنين(48)، وشبه ابن جني همزة الوصل بهاء السكت من قبيل أنها تحذف في الدرج، فكما أن هاء السكت ساكنة كان ينبغي في همزة الوصل أن تكون ساكنة أيضا(49)، غير أن هذا الشبه ليس كافيا للحكم على همزة الوصل بأن حقها أن تكون ساكنة، فهو يقوم على فرض مجرد ولا يمت



إلى الواقع اللغوي بصلة، فهمزة الوصل ما أتي بها إلا للتوصل للنطق بالساكن، فينبغي أن تزاد متحركة لا ساكنة؛ لأنه محال أن تقصد إلى حرف ساكن وأنت تقصد التخلص من الساكن، ووجب أن تكون حركتها الكسرة لأنها زيدت على حرف ساكن فكان الكسر أولى بها من غيره لأن مصاحبتها للساكن أكثر من غيره وهو الأكثر في التقاء الساكنين.

وبذلك يثبت لدي أن حركة همزة الوصل في الأصل الكسرة، وأن ما ذهب إليه البصريون هو عين الصواب والمنطق، يقول ابن مالك: " لما كان سبب زيادة همزة الوصل التوصل إلى النطق بالساكن وجب كونها متحركة، إذ لو جيء بها ساكنة لافتقرت إلى حرف آخر يبدأ به، فكانت تكون زيادتها غير مجدية. وإذا ثبت استحقاقها حركة فأولى الحركات بها الكسرة؛ لأن فتحها أو ضمها مُوقع في الالتباس بهمزة المتكلم؛ لأنها مضمومة في الرباعي مفتوحة في غيره"(50).

هذا وقد تخرج حركة الهمزة عن الأصل لضرورة صوتية، فتأخذ صورة أخرى تستدعيها حالة الكلمة.

المطلب الأول: حركة همزة الوصل في الأفعال

تكون همزة الوصل في الابتداء مكسورة أبدا، إذا كان الحرف الثالث من الأفعال مكسورا أو مفتوحا (51)، وإنما بنيت على الثالث ولم تبنى على غيره لأن الأول زائد، والزائد لا يبنى عليه، والثاني ساكن، والساكن لا يُبتَدأ به، والرابع لا يثبت على إعراب واحد؛ لأنه يكون في الرفع مضموما، وفي النصب مفتوحا، وفي الجزم ساكنا، فبنيت على الثالث؛ إذ كان إعرابه لا يتغير(52).

مثاله من الأمر قوله تعالى: ﴿اهْبِطُواْ مِصْراً فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ﴾(53)، و: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾(54)، والكسر هو الأصل وإن كان الحرف الثالث مفتوحا حتى لا يلتبس الأمر بالخبر(55).

ومثاله من الماضي قوله تعالى: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ﴾(56)، و: ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ﴾(57).



ومنه أيضا إن كان الحرف الثالث مضموما ضما عارضا، وقد وقع ذلك في القرآن الكريم في خمسة أفعال هي، قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اقْضُواْ إِلَيَّ﴾(58)، ﴿قَالُواْ ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا﴾(59)، ﴿اِئْتُونِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَذَا﴾(60)، ﴿أَنِ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ﴾(61)، ﴿وَامْضُواْ حَيْثُ تُؤْمَرُونَ﴾(62)، ومع أن ثالث هذه الأفعال مضموم، إلا إن ضمته ليست أصلية بل عارضة.

وبيان عروض الضمة في ثالث هذه الأفعال هو أن كلمة "اقضوا" كان أصلها "اقضِيُوا" بضاد مكسورة وياء مضمومة بعدها فنقلت ضمة الياء إلى الضاد بعد تقدير سلب حركتها فالتقى ساكنان الياء والواو فحذفت الياء لالتقاء الساكنين فصارت الكلمة "اقضوا" بضم الضاد وحذف الياء وكذلك القول في باقي الأفعال التي ضَمُّ ثالثِها عارض(63).

وتكون مضمومة إذا كان الحرف الثالث مضموما ضما لازما، نحو قوله تعالى: ﴿اقْتُلُواْ يُوسُفَ﴾(64)، لكراهية الخروج من كسر إلى ضم ولا حاجز بينهما إلا حرف ساكن فهو حاجز غير حصين(65).

المطلب الثاني: حركة همزة الوصل في الأسماء

الكسر مطلقا في الأسماء السماعية والقياسية معا على الأصل(66)، نحو قوله تعالى: ﴿اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾(67)، و: ﴿اسْتِكْبَارًا فِي الأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ﴾(68).

ولم تأت مفتوحة في الأسماء إلا في (ايمن الله)، لما كانت في اسم لا يتمكن تمكن الأسماء نحو ابن واسم وامرئٍ وإنما هي في اسم لا يستعمل إلا في موضع واحد- وهو القسم- شبهتها هنا بالتي في (أل) فيما ليس باسم(69).

المطلب الثالث: حركة همزة الوصل في الحرف (أل)

الفتح طلبا للخفة فيما يكثر استعماله(70)، وللتفرقة بينها وبين ما في الأفعال والأسماء(71).

نحو قوله تعالى: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾(72)، تبدأ بها مفتوحة.



المبحث الخامس: اجتماع همزتي الوصل والقطع

لاجتماع همزتي القطع والوصل في كلمة واحدة صورتان، إحداهما أن تتقدم همزة الوصل على همزة القطع، والأخرى أن تتقدم همزة القطع التي هي للاستفهام على همزة الوصل.

المطلب الأول: تقدم همزة الوصل على همزة القطع

وتكون همزة القطع ساكنة وهي فاء للكلمة، وقد ورد ذلك في القرآن الكريم في مواضع منها: اؤْتمن، في قوله تعالى: ﴿فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾(73)، ائْتِنا: ﴿يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا﴾(74)، ائْذن: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ ائْذَن لِّي﴾(75).

ففي حالة وصل الأفعال السابقة بما قبلها تسقط همزة الوصل وهي المتقدمة وتثبت همزة القطع وهي التي تليها ساكنة، وفي حالة البدء بأي فعل منها تثبت همزة الوصل وتبدل همزة القطع الساكنة حرف مد من جنس حركة ما قبلها: فتبدل واوا إذا كان ما قبلها مضموما ولم يرد ذلك إلا في الفعل (اؤتمن) فيبدأ بهمزة مضمومة بعدها واو مدّية: أُوتُمِنَ، وتبدل ياءً إذا كان ما قبلها مكسورا، وذلك في البقية نحو: اِيتنا، اِيذن، حيث يبدأ بهمزة مكسورة بعدها ياء مدّية، هذا على تفسير المتقدمين(76). في حين يرى علماء الأصوات المحدثون أن توالي همزتين أشق ويحتاج إلى جهد عضلي أكثر في نطقهما، فإذا كانت الهمزة الثانية مشكلة بالسكون سقطت من الكلام واستعيض عنها بإطالة حركة الأولى(77). وتستطيع الباحثة القول بشكل أوضح إن تغيير الهمزة هذا إنما هو للعلاقة التي تربط الهمزة بحروف المد أو الحركات الطويلة، فالمعلوم أن الهمزة الساكنة المفتوح ماقبلها إذا خففت وزالت نبرتها صارت إلى الألف، فالهمزة صوت شديد وتخرج بانطباق الوترين الصوتيين انطباقا تاما فلا يسمحان للهواء بالمرور وعندما ينفرج الوتران يسمع صوت انفجاري نتيجة لاندفاع الهواء الذي كان مضغوطا فيما دون الوترين الصوتيين(78)، أما في حالة حروف المد (الحركات الطويلة) فقد اتسعت مخارجها ولا تصادف حوائل أو موانع في طريقها بل يمر



معها الصوت في مجرى خال بانفتاح الوترين الصوتيين (79). وهذا ما يؤكد التعارض بين طبيعة الهمزة من جانب وأصوات المد من جانب آخر، فالعلاقة هنا هي علاقة ضدية تخلق من الوترين صماما يغلق في وجه الصوت الناشئ فتكون الهمزة أو يفتح فتكون حروف المد دون عارض. هذا ما جعل العرب ينفرون من الهمزة أحيانا إلى حروف المد ويحسون بالفرق الصوتي بينها جميعا، وهذا هو السر في جعل الهمزة ضمن حروف الاعتلال لأنها تلين فتلحق بحروف العلة، لا سيما أن عدم تحقيق الهمزة لغة من لغات العرب، إذ كانوا ينأون عن الهمز ويميلون إلى التليين، وهي عادة القبائل الحجازية، بخلاف القبائل البدوية (أهل نجد) فإنها تركن إلى السرعة في الأداء ولا يروق لها أن تمد الأصوات وتمطط الحروف. وهو ما جرى بعينه في الأمثلة السابقة فقد فقدت الهمزة خصائصها النطقية بانفتاح الوترين، وصارت إلى الواو في (أُوتمن) والذي سوغ ذلك الضمة قبلها، وقياسا على ذلك الياء في (اِيت) للكسرة قبلها، وهو قانون عام لكل همزتين التقتا في كلمة الأولى متحركة والثانية ساكنة(80)، كقولهم: (ءَادم) أصلها (أأْدم).

المطلب الثاني: تقدّم همزة القطع التي للاستفهام على همزة الوصل

إذا دخلت همزة الاستفهام على كلمة أولها همزة وصل، فإن هذه الكلمة إما أن تكون فعلًا، وإما أن تكون اسمًا، وإما أن تكون حرفًا، ولكل حالة حكمها.

في حالة الفعل والاسم: إذا دخلت همزة الاستفهام على فعل أوله همزة وصل ولا يكون إلا ماضيا فإن همزة الوصل تحذف وتبقى همزة الاستفهام (81)، مثاله: ﴿أَطَّلَعَ﴾(82)، ﴿أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾(83).

والمراد بالحذف هنا حذفها من الرسم ذلك أنها محذوفة في الدرج ولا وجود لها إلا في ابتداء الكلام؛ تبتدئ بها مكسورة، فلما دخلت عليها همزة الاستفهام سدّت مسدّها في النطق بالساكن الذي في أول الكلمة فحذفت همزة الوصل. ولا يترتب على حذفها التباس الاستفهام بالخبر، وكذلك في الأسماء، نحو قولك: (أانتصار، أاستكبار).



في حالة الحرف: إذا دخلت همزة الاستفهام (أل) فإن همزة الوصل فيه يصيبها نوع من التغيير لا يفضي إلى ذهابها هي وحركتها معا بل يبقى ما يدل عليها حتى لا تفقد أي من الهمزتين وظيفتها يترتب عليه التباس الاستفهام بالخبر فيتغير المعنى تبعا لذلك. وقد وقع ذلك في ثلاث كلمات في مواضعها الآتية: ﴿ءَآلذَّكَرَيْنِ﴾(84)، ﴿ءَآلْآنَ﴾(85)، ﴿ءَآللَّهُ﴾(86)، والتغيير فيها يأخذ صورتين:

الأولى: إبدال همزة (أل) ألفاً مع المد الطويل لملاقاتها ساكناً أصلياً. ويسمى هذا المد مد الفرق لأنه من الناحية اللغوية يفرِق بين الاستفهام والخبر(87).

غير أن ظاهرة المد هذه لا تخلو من غرابة، فهمزة الاستفهام مفتوحة وهمزة الوصل أيضا مفتوحة، وإبدالها ألفا يثير تساؤلا، فمعروف أن الألف ساكنة، إذًا أين ذهبت فتحة الهمزة؟!

يبدو للباحثة أن الذي جرى هو إسقاط همزة الوصل فالتقت حركتها بحركة همزة الاستفهام فأشبعت لتصبح ألفا – فتحة طويلة – وأصبح المقطع القصير المفتوح (ء ـَ) لهمزة الاستفهام مقطعا طويلا مغلقا (ء ـً ل) بعد سقوط همزة الوصل.

الأخرى: تسهيلها بين الألفِ والهمزة مع القصر، أي عدم المد مطلقاً(88).

يقول سيبويه: "اعلم أن كل همزة مفتوحة كانت قبلها فتحةٌ فإنك تجعلها إذا أردت تخفيفها بين الهمزة والألف الساكنة وتكون بزنتها محققةً غير أنك تضعف الصوت ولا تتمه وتخفي لأنك تقربها من هذه الألف"(89).

وقد اختلف في حقيقة هذه الهمزة وحركتها، فذهب الكوفيون إلى أنها ساكنة(90)، ورد رأيهم بحجة وقوعها في الشعر وبعدها ساكن في موضع لو اجتمع فيه ساكنان لانكسر البيت يقول الأعشى:

أَأَنْ رأتْ رَجُلاً أعْشَى أضَرَّبه رَيْبُ المِنُونِ ودَهْرٌ مُتْبِلٌ خَبِلُ(91)



فلو لم تكن بزنتها محققةً لانكسر البيت(92). وذهب الرضي إلى أنها في حكم المتحركة (93)، وقال أيضا أنها لا تكون إلا بشيء من الحركة(94).

ويرى الدكتور إبراهيم أنيس أن بين بين هي " عبارة عن سقوط الهمزة من الكلام تاركة وراءها حركة، فالذي نسمعه حينئذ لا يمت إلى الهمزة بصلة بل هو صوت لين قصير يسمى عادة حركة الهمزة من فتحة أو ضمة أو كسرة ويترتب على هذا النطق التقاء صوتي لين قصيرين ينشأ من الحركتين "(95).

وترى الباحثة أن هذا الوصف لهمزة بين بين مجانب للصواب؛ وأن سقوط الهمزة وانتقال حركتها إلى ماقبلها لا يؤدي الهمزة المسهلة، فمثلا لو كانت الهمزتان الملتقيتان متحركتين بالفتح كما في (أأَنذرتهم) على قراءة أبي عمرو(96)، بالتسهيل، أيترتب على نطقها بالتسهيل – على حد قول الدكتور إبراهيم – حذف الهمزة والتقاء صوتي اللين القصيرين وهما هنا الفتحتين، أم ينشأ منهما صورة أخرى هي إشباع الفتحة الأولى وتولد صوت المد (الفتحة الطويلة)؟ على النحو الآتي:

أأَنذرتهم ← أَـَـ نذرتهم ← أَانذرتهم (يتولد المد).

وإذا التقت الفتحة مع الكسرة ستتولد الحركة المزدوجة (ـَـ ي) كما في (بَيت)، وكذلك الفتحة والضمة (ـَـ و) كما في (نَوم) فيما يعرف بالتتابعات الهابطة (97).

إذًا كان المتقدمون على وعي بكيفية النطق بالهمزة المسهلة وأنها بين الهمزة وحرف المد المجانس لحركتها(98).

وكما مر معنا سابقا علاقة الهمزة بأصوات اللين وأن الوترين الصوتيين هو المتحكم فيهما، فمتى ما انغلق وانقطع الصوت نشأت الهمزة، ومتى ما انفتح وامتد الصوت نشأت حروف المد، لكن ماذا لو لم يغلق الوتران إغلاقا تاما،



كما لو لم ينفتحا انفتاحا كاملا؟ ما الذي سينشأ من هذا الحيز الضيق؟ سينشأ صوت غير أصوات العربية التسعة والعشرين، فهو ضمن الحروف الفرعية التي تستحسن في قراءة القرآن والأشعار.

وهو الذي عبر عنه المتقدمون بالهمزة المسهلة أو همزة بين بين، أي:

بين الهمزة وبين الألف، كقوله تعالى: ﴿ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾(99)، أو بين الهمزة وبين الواو، كقوله تعالى: ﴿أَءُلْقِيَ﴾(100)، أو بين الهمزة وبين الياء، كقوله تعالى: ﴿أَءِنَّا﴾(101).

لكل من نافع وابن كثير وأبو عمرو(102)، وعليه تقرأ كل من (ءالذكرين، ءالآن، ءالله) بتحقيق الهمزة الأولى وهي همزة الاستفهام، وتسهيل الهمزة الثانية وهي همزة الوصل بجعلها بين الهمزة وبين الألف؛ لأن حذفها مع حركتها موقع في اللبس بين الاستفهام والخبر.

الخاتمة:

إن أهم النتائج التي توصلت إليها الباحثة في هذا المقال هي كالآتي:

ـ الابتداء الصرفي في القرآن الكريم يتمثل في كيفية الابتداء باللفظة القرآنية والتعرف على أوجه الابتداء بالكلمة، وأكثر مباحثه همزة الوصل؛ لأن التغيير في الابتداء أكثر ما يكون فيها.

. اختيرت الهمزة دون غيرها من الحروف للابتداء بالساكن؛ لأنها حرف مرن قابل للتغيير والحذف، فتختص بالدخول على الأفعال ويندر دخولها على الأسماء، ولا توجد في الحروف إلا في (أل) التعريف لكثرة استعمالها فتسقط في الوصل.

ـ اتفق النحويون على أن حركة همزة الوصل هي الكسرة، ولكنهم اختلفوا في أصلها، والذي ثبت عند الباحثة أن حركة همزة الوصل في الأصل الكسرة، وتخرج عن الأصل لضرورة صوتية، فتأخذ صور أخرى تستدعيها حالة الكلمة.



. إذا تقدمت همزة الوصل على همزة القطع تثبت همزة الوصل وتبدل همزة القطع الساكنة حرف مد من جنس حركة ما قبلها في حالة البدء، أما إذا تقدمت همزة القطع على همزة الوصل فإن لم يحصل لبس حذفت همزة الوصل وهذا لا يكون إلا في الأسماء والأفعال، وإن حصل لبس فإما أن تبدل مدا أو تسهل وهذا لا يكون إلا في (أل) التعريف إذا دخلت عليها همزة الاستفهام.

الهوامش

---

1) ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري. (د،ت). لسان العرب، ط1 ، دار صادر –بيروت، ج:1،ص:26.

2) المرصفي، عبد الفتاح بن السيد عجمي بن السيد العسس المصري الشافعي. (د،ت). هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، ط2، المدينة المنورة، مكتبة طيبة،ج:1، ص:392.

3) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج:9، ص:189.

4) الاستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن. (2005م). شرح شافية ابن الحاجب مع شرح شواهد عبد القادر البغدادي،تحقيق محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف،ومحمد محيي الدين عبد الحمي، ط1، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ج:1،ص:1.

5) ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل النحوي البغدادي. (1988م). الأصول في النحو، تحقيق: د.عبد الحسين الفتلي، ط3، مؤسسة الرسالة – بيروت، ج:2،ص:367.

6) المرصفي، هداية الباري إلى تجويد كلام الباري، مرجع سابق، ج:2، ص:478.

7) المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. (1994م). المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ، ج:1، ص:218.

8) الصبان، محمد بن علي الشافعي. (1997م). حاشية العلامة الصبان على شرح الشيخ الأشموني على ألفية الإمام ابن مالك، ط1، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، ج:4، ص:382.

9) الفراهيدي، الخليل بن أحمد. (د،ت). كتاب العين، تحقيق: د.مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال،ج:1، ص: 49.

10) سورة نوح: 17.

11) المالقي، الإمام أحمد بن عبد النور. (د،ت). رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ص:38.

12) الفراهيدي، العين، مصدر سابق، ج:1، ص:49 . وسيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. (د،ت). الكتاب،تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل- بيروت،ج:3،ص:447،546.

13) المبرد، المقتضب، مصدر سابق، ج:1، ص:218.

14) الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم. (2007م). إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل، تحقيق: الشيخ عبد الرحيم الطرهوني، دار الحديث، القاهرة، ص:106.

15) ابن جني، أبو الفتح عثمان. (1985م). سر صناعة الإعراب، تحقيق: الدكتور حسن هنداوي، ط1، دار القلم – دمشق، ج:1، ص:113.

16) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج:4، ص:144. والمبرد، المقتضب، مرجع سابق،ج:1،ص:218.

17) ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش النحوي. (د،ت). شرح المفصل، إدارة الطباعة المنيرية لمحمد منير الدمشقي، مصر، ج: 9، ص:136.

18) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق ،ج: 4، ص:145.

19) المرجع السابق ،ج: 4، ص: 282-283.



20) ابن يعيش، شرح المفصل، مرجع سابق، ج: 9، ص:13.
21) سورة النازعات: 17.
22) سورة التوبة: 111.
23) سورة الأنفال: 72.
24) سورة المرسلات: 29.
25) سورة التوبة: 80.
26) ابن يعيش،شرح المفصل، مرجع سابق، ج: 9، ص:132. والاستراباذي، شرح الشافية، مرجع سابق، ج: 2، ص: 365.
27) سورة آل عمران: 45.
28) سورة هود: 42 .
29) سورة القصص:27 .
30) سورة المائدة:106 .
31) سورة الأعراف: 160.
32) سورة النساء: 176.
33) سورة النمل: 23.
34) الاستراباذي،شرح الشافية، مرجع سابق، ج: 2، ص :366.
35) المرجع السابق، ج: 2، ص:366-370.
36) سورة الأنعام: 140.
37) سورة فاطر: 43.
38) ابن يعيش، شرح المفصل، مرجع سابق، ج: 9، ص: 135.
39) المبرد، المقتضب، مرجع سابق، ج: 1، ص: 219، 210.
40) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. (1993م). المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: د. علي بو ملحم، الطبعة الأولى، دار ومكتبة الهلال - بيروت، ج:449. والاستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن. (د،ت). شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس - بنغازي، ج: 3، ص: 241.
41) الاستراباذي، شرح الكافية، مرجع سابق، ج: 3، ص: 240.
42) ابن يعيش، شرح المفصل، مرجع سابق،ج: 9، ص: 136.
43) الاستراباذي، شرح الكافية، مرجع سابق، ج:3، ص:241.
44) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج:3، ص: 324.
45) الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد. (د،ت). الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، دار الفكر - دمشق،ج: 2، ص:737.
46) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق ،ج: 4، ص: 146.
47) الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، مرجع سابق، ج:2، ص: 737.
48) المرجع السابق، نفس الصفحة.
49) ابن جني، سر صناعة الإعراب، مرجع سابق،ج:1، ص: 112-113.
50) ابن مالك، جمال الدين أبو عبدالله محمد بن عبدالله الطائي الجياني. (د،ت). شرح الكافية الشافية، تحقيق: الدكتور عبد المنعم أحمد هريري، دار المأمون للتراث، ج:4،ص:2075.
51) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق،ج: 4، ص:146.
52) الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، مرجع سابق، ص:107.
53) سورة البقرة: 61.
54) سورة فصلت: 40.
55) الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، مرجع سابق، ص:117.
56) سورة القمر: 1.



57) سورة المجادلة: 19.

58) سورة يونس: 71.

.59) سورة الصافات: 97.

60) سورة الأحقاف: 4.

61) سورة ص:6 .

62) سورة الحجر: 65.

63) المرصفي، هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، مرجع سابق،ج:2،ص:482.

64) سورة يوسف:9.

65) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج: 4، ص:146. والاسترابادي، شرح الكافية، مرجع سابق، ج: 4، ص:127.

66) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج: 4، ص:150.

67) سورة الصف: 6.

68) سورة فاطر: 43.

69) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج: 4، ص:145.

70) الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، مرجع سابق، ج:1، ص:409.

71) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق،ج: 4، ص:148. وابن يعيش، شرح المفصل، مرجع سابق، ج: 9، ص:137.

72) سورة الكهف: 46.

73) سورة البقرة: 283.

74) سورة الأنعام: 71.

75) سورة التوبة: 49.

76) الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، مرجع سابق، ص:110. وابن الجزري، أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد بن يوسف. (د،ت).النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية، القاهرة، ج: 1، ص:431.

77) إبراهيم أنيس. (د،ت). الأصوات اللغوية، مطبعة نهضة مصر، ص:79.

78)كمال بشر. (2000م). علم الأصوات، دار غريب ـ القاهرة، ص:136ـ137. وإبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، مرجع سابق، ص:77.

79)كمال بشر، علم الأصوات، مرجع سابق، ص:160.

80) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج:3، ص:552.

81) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، مرجع سابق، ج: 1، ص:378.

82) سورة مريم:78.

83) سورة سبأ:8.

84) سورة الأنعام:143،144.

85) سورة يونس:51،91.

86) سورة يونس:٥٩، سورة النمل:59.

87) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، مرجع سابق، ج: 1، ص:377.

88) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

89) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج:3، ص:541.

90) الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، مرجع سابق، ج:2، ص:726.

91) الأعشى، ميمون بن قيس الأعشى. (1994م). ديوان الأعشى، دار صادرـ بيروت، ص:55 .

92) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج:3، ص:550.

93) الاسترابادي، شرح الشافية، المرجع السابق، ج:3، ص:46.

94) المرجع السابق،ج:3، ص:43.

95) إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، المرجع السابق، ص:78ـ79.

96) القاضي، عبد الفتاح عبد الغني. (2009م). الوافي في شرح الشاطبية، ط6، دار السلام، القاهرة، ص:84.



97) سعد عبد العزيز مصلوح. (2005م). دراسة السمع والكلام، عالم الكتب، القاهرة، ص:248-249.
98) القاضي، الوافي في شرح الشاطبية، المرجع السابق، ص:84.
99) سورة البقرة:6.
100)سورة القمر:25.
101) سورة الرعد:٥.
102) القاضي، الوافي في شرح الشاطبية، المرجع السابق، ص:84.

المراجع

أولاً: القرآن الكريم.

إبراهيم أنيس. (د،ت). الأصوات اللغوية. القاهرة: مطبعة نهضة مصر.

الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد. (د،ت). الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين. دمشق: دار الفكر.

الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم. (2007م). إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز و جل. تحقيق: الشيخ عبد الرحيم الطرهوني. القاهرة: دار الحديث.

الأعشى، ميمون بن قيس. (1994م). ديوان الأعشى. بيروت: دار صادر.

ابن الجزري، أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد بن يوسف. (د،ت). النشر في القراءات العشر. تحقيق: علي محمد الضباع. القاهرة: المطبعة التجارية.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. (1985م). سر صناعة الإعراب. تحقيق: الدكتور حسن هنداوي. دمشق: دار القلم.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. (1993م). المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: د. علي بو ملحم. بيروت: دار ومكتبة الهلال.

ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل النحوي البغدادي. (1988م). الأصول في النحو. تحقيق: د.عبد الحسين الفتلي. بيروت: مؤسسة الرسالة.

سعد عبد العزيز مصلوح. (2005م). دراسة السمع والكلام. القاهرة: عالم الكتب.

الاستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن. (د، ت). شرح الرضي على الكافية. تعليق: يوسف حسن عمر. بنغازي: جامعة قار يونس.

الاستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن. (2005م). شرح شافية ابن الحاجب مع شرح شواهد عبد القادر البغدادي، تحقيق: محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحمي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.



سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. (د، ت). الكتاب. تحقيق: عبد السلام هارون. بيروت: دار الجيل.

الصبان، محمد بن علي الشافعي. (1997م). حاشية العلامة الصبان على شرح الشيخ الأشموني على ألفية الإمام ابن مالك. بيروت: دار الكتب العلمية.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. (د، ت). كتاب العين. تحقيق: د.مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

القاضي، عبد الفتاح عبد الغني. (2009م). الوافي في شرح الشاطبية. القاهرة: دار السلام.

كمال بشر. (2000م). علم الأصوات، القاهرة: دار غريب.

المالقي، الإمام أحمد بن عبد النور. (د،ت). رصف المباني في شرح حروف المعاني. تحقيق: أحمد محمد الخراط. دمشق: مجمع اللغة العربية.

ابن مالك، جمال الدين أبو عبدالله محمد بن عبدالله الطائي الجياني. (د، ت). شرح الكافية الشافية. تحقيق: الدكتور عبد المنعم أحمد هريري. القاهرة: دار المأمون للتراث.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. (1994م). المقتضب. تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة. القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

المرصفي، عبد الفتاح بن السيد عجمي بن السيد العسس المصري الشافعي. (د، ت). هداية القاري إلى تجويد كلام الباري. المدينة المنورة: مكتبة طيبة.

ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري. (د، ت). لسان العرب. بيروت: دار صادر.

ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش النحوي. (د، ت). شرح المفصل. القاهرة: الطباعة المنيرية.







SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches

(JISTSR)

/ Journal home page: http://jistsr.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **5**، العدد 4، أكتوبر 2019م

e-ISSN: 2289-9065

الألفاظ المعرَّبة والدخيلة في جريدة الشرق الأوسط دراسة تطبيقية تحليلية لمفردات التقنية

ARABIZED AND EXOTIC WORDS IN THE MIDDLE EAST NEWSPAPER APPLIED ANALYTICA STUDY OF TECHNICAL VOCABULARY

علي سليمان علي

Asaliyu12@yahoo.com

كلية اللغات – جامعة المدينة العالمية

د. السيد محمد سالم

أستاذ مشارك بقسم اللغة العربية –كلية اللغات والاتصال– جامعة السلطان زين العابدين

د. محمد فتحي محمد عبد الجليل

كلية الدراسات الإسلامية المعاصرة – جامعة السلطان زين العابدين ماليزيا

2019م / 1440هـ

ARTICLE INFO
Article history:
Received 22/8/2019
Received in revised form1/9/2019
Accepted 30/9/2019
Available online 15/10/2019
Keywords: Terms, Etiquettes, Reading, Quran, Judgments, Jurisprudence.

Abstract:

The problem of this study Lies on how common is the use of Arabized and exotic words in the Middle East newspaper and method of use, this study aims to highlight areas that use Arabized and exotic words and disclosure of its inner meanings, highlighting the most famous of these words used in the Middle East newspaper, state its implications, expressed the rules of its application, by collecting some of the Arabized and exotic words technical terms of fields and searched for in the same newspaper, The researcher use in his study the curriculum of inductive and analytical, following the method of collection and survey of the words and the meanings and by stating the areas they were revealed with its morphological weights, in addition to the comparison between the letters of the original language and highlight what has been Arabized, the researcher concluded at the end of his studies to many results, including: the possibility of using the rules and regulations that approached by the old linguists in Arabizing the non-Arabic words and applied to the words of both the audio side or morphological side grammar.

Keywords: Arabized, Exotic, Mechanism, Regulation, Journalism.



ملخص البحث

تكمن إشكالية هذه الدراسة في مدى شيوع استخدام الألفاظ المعرّبة والدخيلة في صحيفة الشرق الأوسط وطريقة استخدامها، وتهدف هذه الدراسة إلى إبراز الحقول التي تستخدم الألفاظ المعرَّبة والدخيلة، والكشف عن دقائق معانيها، مع إبراز أشهر هذه الألفاظ المستخدمة في جريدة الشرق الأوسط، وبيان دلالاتها الخاصة، وتطبيق قواعد المعرّب والدخيل عليها، وذلك بجمع بعض ألفاظ التقنية المعرّبة والدخيلة من حيث مجالاتها والبحث عنها في الجريدة نفسها، وقد سلك البحث في دراسته المنهجين الاستقرائي والتحليلي، متبعا طريقة الجمع واستقصاء الكلمات وبيان معانيها ومواطن ورودها مع ذكر أوزانها، بالإضافة إلى المقارنة بين حروفها في لغتها الأصلية وإبراز ما تم تعريبه، وقد خلص البحث في نهاية دراسته إلى نتائج كثيرة، منها: إمكانية استخدام الضوابط والقواعد التي نهجها علماء اللغة القدامى في تعريبهم للكلمات الأعجمية وتطبيقها على الألفاظ سواء من الجانب الصوتي أو الجانب الصرفي النحوي.

الكلمات المفتاحية: المعرب، الدخيل، التقنية، قواعد صحافة

المقدمة:

إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

أما بعد؛ فإن اللغة العربية هي أشرف اللغات، بها نزل كتاب الله المبين، على أشرف المرسلين؛ لتبيان أصول هذا الدين، قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾(1). ومن علوم العربية: علم فقه اللغة، فهو علم شريف، هو الذي يوصل إلى الطريق المقصود ويقرب المعنى المراد؛ لكونه علم يصون اللغة العربية من الفساد، ومن المباحث التي يتناولها علم فقه اللغة المعرب والدخيل.



والزنجبيلُ ومِشكاةٌ سُرادِقُ مع * * * إستبرقٍ صلواتٌ سُندُسٌ طُورُ[2]

ثم تطور استعمال العرب للألفاظ الأجنبية في العصور المتعاقبة؛ أشار إلى ذلك قول عبد القادر المغربي على مفهوم كلمة المعرّب، حيث قال: "ما داخل كلام العرب من ألفاظ أجنبية قبل الإسلام (معرَّباً)، أما ما أدخله المولَّدون فقد سماه (مُوَلَّدًا)، وسمى ما أدخله المحدَثون بـ (المحدَث أو العامي)"[3]. وهذا يدل على استمرار تطور الألفاظ المعرَّبة والدخيلة في عصر المولَّدين، وفيما بعدهم بزيادة اختلاط العرب بالأمم الأجنبية.

ومما أدى إلى ازدياد الألفاظ المعرّبة والدخيلة في اللغة العربية في هذا العصر: التقدم التكنولوجي من حيث تسهيل المواصلات والاتصالات بين العرب وغيرهم من الأمم الأجنبية، حتي صار العرب يستعملون في كلامهم وتعاملاتهم كثيرا من الألفاظ الأجبية في كل نواحي كلامهم، حتي في الصحف. ولقد تسرّبت الألفاظ الأجنبيّة إلى موسوعات المصطلحات العربيّة، فلا يخلو منها معجما؛ حيث أخذت تزداد توافدًا منذ دخول العثمانيين للبلاد العربية وعلى رأسها مصر والشام.

و"ازداد هذا النفوذ منذ عصر النهضة وقدوم نابليون إلى الشرق؛ حيث بدأ الغرب يتطلع إلى كنوز العرب، وأخذت أنظار العرب ترنو إلى حضارة الغرب. واستمرت الألفاظ الأجنبيّة تتسرب إلى اللغة العربيّة شيئا فشيئا، وبقيت تزداد يوما بعد يوم، فتوسع الناس في استخدام الألفاظ الأجنبيّة في الصحف والمجلات العربيّة بشكل كبير حتى في بعض المسمّيات التي توجد كلمات عربيّة تقابلها للتعبير عنها..."[4].

ومما شاع وانتشر في اللغة المكتوبة في معظم الصحف العربية -إن لم يكن كلها- هو كثرة استخدام هذه الألفاظ -المعرّبة والدخيلة- في جميع المقالات بشتى أنواعها المختلفة، وذلك مثل: استوديو، واستراتيجية، وإبستمولجي، وإثنوغرافية وإستاتيكية وإدروجين وإلكترونية وإمبريالية وكلاسيكية[5]، ومعظم هذه الألفاظ (المعرّبة والدخيلة) منحوتة



في لغتها الأصلية فنقلها العرب نقلا حرفيا واستخدمها كما كانت في اللغة الأولى مثل: راديو وتيلفون وكومبيوتر وغيرها، وهناك ألفاظ نقلت نقلا حرفيا مع تغير أو زيادة بعض الحروف مثل:

- الأكسيد (OXIDE) من: (OXYS + ACIDE).
- الإنتربول (INTERPOL) من (INTERNATIONAL + POLICE).
- الإنترفون (INTERPHONE) من: (NTERCOMMUNICATION + TELEPHONE).
- الترانزستور (TRANSISTOR) من (RESISTOR + TRANSFER).
- التِّلكس (TELEX) من: (TELEPRINTER + EXHCHANGE).
- التليثون (TELETHON) من: (TELEVISION + MARATHON).
- الجيوبوليتيكية (GEOPOLITICAL) من: (GEOGRAPHY + POLITICES)"[(6)].

وهناك ألفاظ كثيرة ومشهورة وردت في مجال التقنية مثل إنترنيت، فيديو، بروجكتور، برنتر وكذلك تستخدم –كثيرا – كلمة تقنية وهي "مصطلح عام يشير إلى استخدام التقنية الاستخدام الأمثل في مختلف مجالات العلم والمعرفة من خلال معرفتها وتطبيقها لخدمة الإنسان ورفاهيته"[(7)]، وألفاظ أخرى تستخدم كثيرا في مجال التقنية فيس بوك، ونووي، وكاميرا، وتلفزيون، وغوغل، ....وغيرها.

وانطلاقا من هذه الظاهرة وهي شيوع استخدام الألفاظ المعرّبة والدخيلة في الصحف العربيّة، قام البحث بإجراء هذه الدّراسة للتعرف على مدى شيوع استخدام مثل هذه الألفاظ المعرّبة والدخيلة في صحيفة الشرق الأوسط وطريقة استخدامها وطرائق تعريبها. وهذا من واقع أعداد شهر مارس 2015م من الجريدة؛ نظرا لكثرة ورودها فيها دون غيرها. ولم يكن اختيار جريدة الشرق الأوسط كنموذج لميزة فيها؛ بل لأنها الأكثر قراءة وانتشارا على الشبكة العنكبوتية – فيما



يظنه البحث-. وسنقف في هذا البحث فقط على ستة ألفاظ من أشهر ألفاظ التقنية المعربة والدخيلة، والتي وردت في الجريدة.

وقد اعتمد البحث على المنهج الاستقرائي في تتبع ألفاظ المعرَّبة والدخيلة من جريدة الشرق الأوسط واستخراجها ثم جمعها، واستعمل المنهج الوصفي في وصف هذه الألفاظ عند سرد الأمثلة ومناقشتها، كما استعمل المنهج التحليلي في بيان دلالات الألفاظ المعرّبة والدخيلة في اللغة العربية؛ لكون هذه المناهج الأنسب لمثل هذه الدراسة في التعامل مع حقيقة هذه الألفاظ وعلاقتها باللغة العربية ومدي تأثيرها في المصطلحات، إيجابًا وسلبًا.

وأما طريقة جمع هذه ألفاظ فيكون باختيار النشرات الخاصة بالتقنية واستقصائها – ما أمكن –.

ويخطو البحث في السير لإجراء تطبيق هذه العملية الخطوات الآتية:

1. بيان أصل المفردات والمصطلحات عن طريق التعريف الاصطلاحي بالرجوع إلى المعاجم العربية التراثية والمعاصرة والقواميس، وكثيراً ما يرجع البحث إلى المعاجم غير العربية.
2. يقوم البحث ببيان ألفاظ التقنية المعرَّبة والدخيلة وذكر لغاتها الأصلية التي نُقلت منها مع بيان دلالاتها الخاصة، وذلك عن طريق الإشارة إلى أماكن ورودها، وذكر أمثلة على بعض منها في جريدة الشرق الأوسط.
3. ويقوم بتطبيق قواعد التعريب والدخيل على ما تم اختياره من ألفاظ التقنية المعرَّبة والدخيلة الموجودة في جريدة الشرق الأوسط.
4. يعتمد البحث على أقوال العلماء المتقدمين، كما يرجع إلى أقوال العلماء المعاصرين عند تعسر الرجوع إلى المصادر الأولية الأصلية.



نبذة مختصرة عن جريدة الشرق الأوسط:

"جريدة الشرق الأوسط، صحيفة عربية دولية رائدة. ورقية وإلكترونية، ويتنوع محتوى الصحيفة، حيث يغطي الأخبار السياسية الإقليمية، والقضايا الاجتماعية، والأخبار الاقتصادية، والتجارية، إضافة إلى الأخبار الرياضية والترفيهية إضافة إلى 21 ملحقًا متخصصًا. أسسها الأخوان هشام ومحمد على حافظ، وصدر العدد الأول منها في 4 يوليو 1978م. تصدر في لندن باللغة العربية، عن شركة نشر وهي مملوكة من قبل المجموعة السعودية للأبحاث والتسويق وهي شركة مطروحة في تداول وهي صحيفة يومية شاملة، ذات طابع إخباري عام، موجه إلى القراء العرب في كل مكان.

أنشئت الجريدة سنة 1977م وتوزع في جميع أنحاء العالم، وتنقل بالأقمار الصناعية إلى كل من الظهران، والرياض، وجدة، والكويت، والدار البيضاء، والقاهرة، وبيروت، ودبي، وفرنكفورت، وغيرها من الدول.

تحتوي على 20 صفحة يومية، الأولى والثانية، والأخيرة وما قبل الأخيرة باللون الأخضر. تخصص عادة ثماني صفحات للأخبار المتفرقة، وأربع صفحات لعالم النشر والكتابة، وصفحتين للاقتصاد، وصفحتين أخريين للرأي، وصفحة واحدة لكل من الرياضة، والإذاعة والتلفزة، والعرب والعجم، في حين تخصص الصفحة الأخيرة للمنوعات. وتعتمد في نشر الخبر على النص والصورة، كما أنها تفسح مجالا واسعا للإعلانات الإشهارية. ومؤخراً أضيف باب للمحليات وهي أخبار تختص بالدولة صاحبة الصحيفة المملكة العربية السعودية"[(8)].

المبحث الأول: المعرب والدخيل لغة واصطلاحا

المعرَّب:

كلمة المعرَّب تأتي من ثلاثة جذور وهي من مادة (ع ر ب)، وتعني لغة: جيل من الناس الذين يتكلمون باللغة العربية



الفصحى، ويكونون من أهل القرى والأمصار، وأما أهل البادية منهم فيسمونهم بالأعراب، وإذا تشبه أحد بالعرب في كلامهم فيقال له تعرَّب[9]، وهذا ما يؤدى إلى الوصول إلى معنى المعرَّب –مضعف عين الكلمة– إذ تعني: الشيء الذي عرَّبته العرب فصار من لغتها.

وهذا القول الأخير يشبه أن يكون المعنى الاصطلاحي للكلمة المعرَّبة؛ إذ يثبت أن ما قَبِله العرب من الألفاظ المستعملة لمعانٍ في غير لغتها ويكون من كلامها فهو المعرَّب.

قال الجوهري: "تعريب الاسم الأعجمي أن تتفوّه العرب على منهاجها تقول: عرّبته العرب وأعربته أيضًا"، فالكلمة التي عربتها العرب، فصارت على النظام والقواعد اللغوية، يقال فيها المعرَّبة[10].

الدخيل:

وأما الدخيل فيأتي من مادة (د خ ل) وهو من باب إيلاج شيء خارجي في شيء آخر لم يكن منه، فعليه يقال: "فُلَان دخيل في بني فلَان إِذا كَانَ من غَيرهم"[11]، وكذلك يقال لكل كلمة نُقلت إلى اللغة العربية دخيلة.

وندرك أن قضيتي التعريب والدخيل حسب التعريف السابق تؤديان إلى معنى واحد؛ وهو الشيء الجديد الذي أحدثه العرب في لغتهم، واستعملوه وتداولوه في ألسنتهم حتى صار جزءًا من كلامهم.

مجالات استعمال ألفاظ المعرب والدخيل:

وأما من حيث المجالات التي تستخدم هذه الألفاظ؛ فقد استوعبت مجالات علمية كثيرة إن لم تكن الكل، فلا تكاد تجد مجالًا من المجالات إلا والدخيل تدخّل فيه والمعرّب تعرّب منه، فنجد كلمات دخيلة ومعربة في اللغة مثل: كلمة (فونولجي) (PHONOLOGY)، وفي الطب مثل كلمة: (كلينك) (CLINIC) وكلمة: (سيكياتريك) (PSYCHIATRIC)، وفي الفيزياء مثل كلمة: (تلسكوب) (TELESCOPE)، وكلمة: (ترمومتر)



(THERMOMETER)، وفي العلوم مثل كلمة: (الأكسيد) (OXIDE)، وكلمة: (كربون ديوكسيد) (CARBON DIOXIDE)، وفي التقنية مثل كلمة: (إنترنت) (INTERNET) وكلمة: (كومبيوتر) (COMPUTER)، وفي سائر المجالات وفنون الحياة الإنسانية في المجتمع العربي مثل كلمة: (الإنتربول) (INTERPOL)، وفي التواصل الاجتماعي مثل كلمة: (فيسبوك) (FACEBOOK)، وكلمة: (مسنجر) (MESSENGER)، وفي سياساتهم مثل كلمة: (جيوبوليتيكية) (GEOPOLITICAL) وكلمة: (راديكالية) (RADICAL)، وفي اقتصادهم مثل كلمة: (بنك) (BANK)، وغيرها من العلوم المختلفة منها: العلوم والرياضية

والهندسة و الحساب، والصحافة، والجغرافيا[12]، وعلم الفلك، وحدث ولا حرج.

فعلى سبيل المثال إذا أخذنا المجال السياسي نجد كلمة (راديكالية) إذا تتبعنا أصلها، فهي مصطلح من "المصطلحات الدخيلة في اللغة العربية؛ إذ هي ترجمة للكلمة اللاتينية (RADICAL)، ومدلولها في اللغة العربية: الجذر أو الأصل، ويطلق عليها هذا المصطلح ليشمل طرفين في الدين أو السياسة، وأما مفهوم هذا المصطلح في بداية الأمر إشارة إلى تصلب رجال الكنيسة الغربية في مواجهة التحرر السياسي والفكري والعلمي في أوروبا. ويقال: إن (الرَّادِيكَاليين) هم الذين يريدون تغيير النظام الاجتماعي أو السياسي من جذوره[13]، ثم تطور هذا المفهوم ليفيد معنى نهج الأحزاب والحركات السياسية التي تتوجه إلى إحداث إصلاح شامل وعميق في بنية المجتمع، فاستعمل العرب هذا المصطلح في نفس المعني مع أن هناك أكثر من مرادف عربي لمصطلح (RADICAL) غير كلمة (راديكالية)؛ منها (الجذريون) أو (الأصليون)"[14].

وللعربية نظام وضعته عند التعريب أو دخول ما ليس منها إليها؛ ليتوافق مع قواعدها تلاشيا لأي لبس أو خلط أو لحن، فقواعد التّعريب والدخيل تتعلق بمستويين، فإما على المستوى الصوتي أو على المستوى الصرفي، فالتي تأتي على



المستوى الصوتي إما أن تكون بحذف بعض الحروف الصامتة مثل كلمة: (برلمان) (PARLIAMENT)، و(فبرك) (FABRICATE)، و(فانيلة) (FLANNEL)، و(ورشة) (WORKSHOP)، وكلها مأخوذة من اللغة الإنجليزية، أو بالزيادة مثل كلمة: (ماكارونة) (MACCHERONI) مأخوذة من اللغة الرومانية واللاتينية الأصلية[15].

وكان لعلماء اللغة القدامى في تعريبهم للكلمات الأعجمية ضوابط وقواعد تنحصر في طريقتين؛ هما: **الطريقة الصوتية، والطريقة الصرفية النحوية**. وتحت كل طريقة منهما قواعد وضوابط لا يُستغنى عنها عند التعريب، **و**لا يسعنا المجال هنا لذكرها والوقوف عليها، فقد أخذنا سريعا نبذة وفكرة عنها؛ ويكفي من القلادة ما أحاط بالجيد.

تقسيم الكلمات المعربة والدخيلة من حيث تعامل العرب معها عند بعض العلماء:

ولقد ذكر أبو حيان النحوي الأندلسي في الأوزان المعرّبة قوله: "الأسماء الأعجميّة على ثلاثة أقسام:

1. قسم غَيرته العرب وألحقته بكلامها، فحكم أبنيته في اعتبار الأصلي والزائد والوزن، حكم أبنيته الأسماء العربية الوَضْع؛ نحو درهم وبَهْرَج.
2. قسم غيرته ولم تلحقه بأبنيةِ كَلاَمها، فلا يعتبر فيه ما يعتبر في القسم الذي قَبْلَه، نحو آجر وسِفْسير.
3. قسم تركوهُ غير مُغَيّر؛ فما لم يلحقوه بأبنية كلامهم لم يُعدّ منها.

المثال الأول: خراسان، لا يثبت به فعالان.

المثال الثاني: خُرّم ألحق بسُلم، وكُرْكُم ألحق بقمْقُم[16].

ومن التغيير الذي يلحق بالكلمة المعرّبة زيادة حروف أو إنقاصها نحو الدِّرْهَمَ أصل (دِرَم)، فغير بزيادة الهاء إلحاقًا له بصيغة فِعْلَل[17].

ومما أنقصوا منه (سابور) وهو اسم ملك، وأصله (شاه بور) بحذف الهاء[18]، و(الباري)، قال ابن قتيبة:



"البورياء بالفارسية، وهي بالعربية بَارِيُ وبوريٌّ"[19]، وهي الحصير المنسوج، ومثل هذا التغيير وقع في المعرّبات اليونانية كذلك، إذْ عُربت (أوقيانوس)، إلى قاموس و(ياكنثوس) إلى ياقوت[20]. بحذف كثير وتبديل وعُرّبت (GREC) إلى (إغريق) بزيادة فيها.

ولكن هناك كلمات معرّبة لا يمكن معرفة التغيرات التي أجريت أثناء تعريبها، لأنّها انتقلت إلى العربية بواسطة لغة أخرى، وبناؤها الأصلي مجهول لدى الدارسين. وفي بعض الأحيان اكتفى القدماء بتعريب جزءٍ من تلك الكلمات الأعجميّة، وهذا ما نجده في كلمة (ناي) للآلة الموسيقية المعروفة[21]. ومن ذلك (النّشا) للمادة الغذائية المألوفة، وأصلها في الأعجمية (نَشَا سْتَه)[22].

قال شهاب الدين الخفاجي: "إنّ المعرّب إذا كان مركبا أبقي على حاله لأنّه سماعي فلا يجوز استعمال أحد أجزائه كشهنشاه"[23]. ويتم التعريب أيضًا من كلمتين أعجميتين بكلمة واحدة مثل: (السّجّيل)، وهي من الألفاظ القرآنية، وأصلها بالفارسية: (سَنْكْ) و(كِلْ)، أي: حجارة وطين"[24]. ومن هذا القبيل كلمة: (جاموس) المعرّب عن (كاومش) وهي كلمة مركبة في الأصل من (كاو) بمعنى بقرة و(ميش) بمعنى مختلط أو مختلطة[25]. ومنه كلمة (وَجَمَس) المعرّبة من كلمتين (مُنج) و(كوش) وهي اسم علم أعجمي لرجلٍ وضع دينًا ودعا إليه، وهذه الكلمة وردت في القرآن الكريم[26].

وأغلب المحدثين لم يعارضوا القدماء في القواعد التي وضعوها في اللفظ المعرب باعتبار أنه لا يخلو من أن يكون فصيحًا، غير أن بعضهم مثل "حسن ظاظا" يرى أن اللفظ المعرب قد لا يتلاشى أصله بالتغييرات أو في القوالب العربية، ولكن أجنبيا وحيدا لا تحيط به عائلة من المشتقات المختلفة نحو: (صراط) تلك الكلمة القرآنية التي وإن بدت على صيغة (فِعال) فهي ليست سوى صورة نهائية للكلمة اللاتينية ستراتا[27].

ويرى فريق آخر من المحدَثين الذين فهموا التعريب فهمًا غريبًا أن الكلمة المعربة يجب أن تكون على أقرب صورة ينطق



بها أصحاب الكلمة الأعجمية، فبعد أن كان مفهوم القدماء للتعريب أن تتفوه العرب بالاسم العجمي على منهاجها؛ صار مفهوم هؤلاء المحدَثين له أن تتفوه العرب بالاسم الأعجمي على منهاج العجم، أي بإخضاع لسانها للكلمة الأعجمية[28].

ونستخلص مما سبق ذكره أنّ التعريب اللفظي هو إخضاع الكلمة الأعجمية لنظام اللغة العربية، وأهم طريقة من طرائق التعريب عند القدماء اللغويين العرب هي الطريقة الصوتية؛ إذ نلاحظ من خلالها تغييرًا لغويًّا في نظام الكلمة الأعجمية.

المبحث الثاني: بيان الأصول والدلالات الخاصة لستة ألفاظ من أشهر ألفاظ التقنية المعربة والدخيلة، وتطبيق قواعد التعريب والدّخيل عليها

1. بيان مصطلح (إنترنت):

أولا: أصل مصطلح (إنترنت)

مصطلح "إنترنت" أصله لاتيني، أي من اللغة اللاتينية، واستخدم في اللغة الإنجليزية، وتكتب هذه الكلمة بهذه اللغة: (INTERNET)، وهي مركّبة من كلمتين، الأولى كلمة: (INTER)، ومعناها باللغة العربية: (بين) أو (ما بين)[29]، والثانية كلمة: (NET) ومعناها باللغة العربية: (شبكة)[30]، فذلك مفهوم ما يسمى "شبكة الإنترنت" (INTERNET)، وسمي بالشبكة العنكبوتية[31].

ثانيا: دلالة مصطلح (إنترنت)

يدل مصطلح "إنترنت" (INTERNET) على نظام استحداث شبكة عنكبوتية داخل منشأة، أو منظمة محلية لتبادل



ومشاركة المعلومات بين المرافق والأقسام؛ حيث يقوم الموظف المسؤول بالتعامل مع لغة (HTML) في كتابة النظام الذي يحتوي على معلومات أولية عن المنشأة بالنص والصوت والصورة، ومن ثم إنشاء صفحات الويب (WEB)[32] على الشبكة ليتم اتصال وتبادل المعلومات فيما بعد بين المسؤولين والموظفين من خلال هذا النظام المحلي دون دفع أية رسوم اشتراك[33].

ثالثا: تطبيق قواعد التعريب والدّخيل على مصطلح (إنترنت):

مصطلح "إنترنت" لفظ معرّب أصله لاتيني، يكتب في اللغة الإنجليزية (INTERNET)، وهو مركّبٌ من كلمتين، الكلمة الأولى: (INTER) والكلمة الثانية: (NET) كما سبق بيان ذلك، وتم تعريبه من الجانب الصوتي، لأن حرف (I) في اللغة اللاتينية حرف صائت، فغيّر إلى حرف الهمزة المكسورة مرموزة بـ (إ)؛ وِفْقًا لقاعدة التعريب: "فإذا جاءت الأصوات في أول الكلمة، وضعت الحركة العربية المقابلة على همزة"[34].

وأما حرفا: (N) و(T) من حروف الكلمة في اللغة اللاتينية؛ فهما يوافقان حرفي (نون) و(تاء) من حروف اللغة العربية عند تعريبهما؛ لأن حرف (N) اللاتيني يوافق حرف (نون) العربي، وكذلك حرف (T) اللاتيني يوافق حرف (تاء) العربي[35].

وأما حرف (R) الذي كان صامتا في الكلمة في لغتها الأصلية ولا ينطق، فينطقونه عند التعريب، وكتب حرف (راء)؛ فصارت الكلمة (إنترنت) (INTERNET) بدلا من (إنتنت) (INTENET) بإسقاط حرف (R)؛ فصار حرف (R) حينئذ ناطقًا وساكنًا في العربية بدلا من كونه صائتا في اللغة اللاتينية[36]، وذلك يوافق القاعدة في تعريب الكلمة حيث جاء في القاعدة: "ومن التغيير الذي يلحق بالكلمة المعرّبة زيادة حروف أو إنقاصها"[37]، إلا أننا نجد أن هذا التغيير واقع في النطق فقط.



2. **بيان مصطلح (تكنولوجيا):**

أولا: أصل مصطلح (تكنولوجي)

تكتب كلمة تكنولوجي: (TECHNOLOGY)، وتتركب من كلمتين يونانيتين، فالكلمة الأولى منهما (TECHNO)، وهي في اللغة الإنجليزية أصلا من: (TEKHNĒ) تعني المهارة أو الإتقان أو الفن[38]، والكلمة الأخرى: (LOGY) وهي في اللغة الإنجليزية أصلا من (LOGIA) مزج من المهارات، والمعرفة، والقدرات، والمواد[39]، وكلاهما من يونان، كما ذكر الباحث قبل قليل، وإذا اجتمعا يكونان لفظ (TECHNOLOGY)، ويكتب باللغة العربية: (تكنولوجي) على طريق التعريب[40].

ثانيا: دلالة مصطلح (تكنولوجي):

يدل مصطلح تكنولوجي على مجموعة من المعارف تستخدم في خلق الأدوات، وتطوير المهارات، واستخراج أو جمع المواد[41].

وتعرف أيضًا بأنها تطبيق العلم (الجمع بين المنهج العلمي والمادي) لتلبية هدف أو حل مشكلة. والمقياس هو وسيلة لتمثيل العلاقة بين الحجم الفعلى لكائن ما، وكيفية تميز هذا الحجم، إما رقمي أو بصري، وهو ما يسمي بأسلوب الإنتاج أو حَصيلة المعرفة الفنيَّة أو العلميّة المتعلِّقة بإنتاج السِّلع والخدمات، بما في ذلك إنتاج أدوات الإنتاج وتوليد الطاقة واستخراج الموادّ الأوليّة ووسائل المواصلات، وتُسمَّى أحيانًا العلم التطبيقيّ: تكنولوجيا الأسلحة والمعلومات[42].

ثالثا: تطبيق قواعد التعريب والدّخيل على مصطلح (تكنولوجي)

مصطلح (تكنولوجي) -كما أشار البحث- مركب من كلمتين يونانيتين: الكلمة الأولى منهما (TECHNO)، وهي في اللغة الإنجليزية أصلا من: (TEKHNĒ)، والكلمة الأخرى: (LOGY) وهي في اللغة الإنجليزية أصلا من



(LOGIA)، وجمعتا فصارتا كلمة واحدة، وهي (TECHNOLOGY)، وتكتب باللغة العربية: (تكنولوجي) على طريق التعريب[43].

وقد تم تعريبها من الجانب الصوتي عن طريق تغيير الحروف التي لم توافق الحروف العربية وهي: (CH)، فبدلوها بحرف (الكاف) الموجود في اللغة العربية، وكذلك حرف (G)، بدّلوه بحرف (الجيم) لتقارب مخرجهما، لأن العرب إنّما يغيّرون من الحروف الأعجمية ما ليس من حروفهم البتة"[44]، وبقية حروف كلمة (TECHNOLOGY) موافقة للحروف الموجودة في اللغة العربية.

وأما من الناحية الصرفية فقد حسبها العلماء معرّبة لما استخدمها العرب وقاسوها على كلامهم، فصارت بذلك كلمة عربية، قال ابن جنّي: "ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب"[45].

3. بيان مصطلح (تلفزيون):

أولا: أصل مصطلح (تلفزيون)

تلفزيون لفظ معرّب أصله فرنسي يكتب هكذا: (TELEVISION)، وهو مركب من (TĒLE) اليونانية بمعنى: البعيد[46]، و(VISION) الفرنسية وأصلها (VIDERE) وهي لاتينية ومعناها: الرؤية[47]. ووضع له علماء اللغة كلمة "المرناة" و"الرائي"، ويكتب في اللغة الإنجليزية (TELEVISION)، فعرّب وكتب (تليفزيون)[48].

ثانيا: دلالة مصطلح (تلفزيون)

مصطلح تلفزيون (TELEVISION) لفظ معرّب يطلق على جهاز إلكتروني لاستقبال صور وبرامج وأصوات وأفلام بواسطة الأمواج الكهربيّة أو الأمواج الهرتزيّة، تظهر الصور والأفلام على الشاشة مسرحيّة تلفزيونية، ولها محطة مشرفة على إرسال البرامج التلفزيونية[49].



ثالثا: تطبيق قواعد التعريب والدّخيل على مصطلح (تلفزيون):

مصطلح تلفزيون لفظ معرّب من أصل اللغة الفرنسية، ويكتب بهذه اللغة (TELEVISION) وطريقة تعريبه أن العرب لما أرادت تعريب هذه الكلمة نقلت حروف (T)، و(L)، و(N)، اللاتينية إلى ما يقابلها من الحروف العربية والتي هي: حرف (التاء)، و(اللام)، و(النون) لأنها هي الحروف التي تماثلها، وأما حرفا (V)، و(S)، فليس في العربية حروفًا مماثلة لهما حتى يتم مقابلتهما بهما؛ فبدّلوا حرف (V) بحرف (الفاء)، كما بدلوا حرف (S) بحرف (الزاي)، لتقاربهما في المخرج، وكذلك جعلوا حركتي (E)، و(I)، مقابلتان لحركة الكسرة التي ترمز هكذا: (ـِ)، إلا أن حركة (I) غير موجودة في الأصل، ولكن تناسبها في النطق لذلك اكتفوا بها، كما جعلوا حركة (O)، مقابلة لحركة الضّمّة التي ترمز هكذا: (ـُ)[50]، وذلك مطابقة لما ورد في القاعدة: "وربما غيروا حاله عن حاله في الأعجمية مع إلحاقهم بالعربية غير الحروف العربية، فأبدلوا مكان الحرف الذي هو للعرب عربيًّا غيره، وغيروا الحركة... "[51].

وعند بناء كلمة: (TELEVISION) تركوها على أربعة مقاطع ولم يغيّروا منها شيئًا، فتركوها كما هي لموافقتهم بذلك فألحقوها بكلامهم، كما جاء في القاعدة: "..فربما ألحقوهُ ببناء كلامهم وربما لم يلحقوه"[52]. وكلا الأمرين جائز.

4. بيان مصطلح (تليفون):

أولا: أصل مصطلح (تليفون):

تليفون لفظ مركب من كلمتين في اللغة اللاتينية: الأولى: (TĒLĒ) اليونانية بمعنى البعيد[53]، والثانية: (PHŌNĒ) اللاتينية وتعني الصوت[54]، وعند دمج الكلمتين صارت (TELEPHONE) في اللغة الإنجليزية، فعرّبت وكتبت تليفون[55].



ثانيا: دلالة مصطلح (تليفون):

يطلق مصطلح تليفون (TELEPHONE)، على آلة أو جهاز يُستخدم لنقل الصوت بشكل فوري بين مكانين متصلين، وتُسمى المكالمة أو الحوار الذي يدور بين الطرفين بمكالمة تليفونية أو اتصال هاتفي[56].

ثالثا: تطبيق قواعد التعريب والدّخيل على مصطلح (تليفون)

تليفون لفظ مركب من كلمتين فالأولى: (TĒLE) من اللغة اللاتينية والأخرى (PHŌNĒ) يونانية وعند دمج الكلمتين تصبحان كلمة: (TELEPHONE) في اللغة الإنجليزية، فعرّبت، وتم تعريبها من الجانب الصوتي فقط؛ لأن حروف (T)، و(L)، و(N)، اللاتينية نقّلت إلى ما يقابلها من الحروف الموجودة في اللغة العربيّة؛ إذ يقابل حرف (التاء) في اللغة العربية حرف (T) من حروف اللغة اللاتينية، كما يقابل حرف (اللام) حرف (L)، وكذلك يقابل حرف (النون) في العربية حرف (N) في اللاتينية، وترمز هذه الحروف في اللغة العربية بـ: (ت) و(ل) و(ن)، وأما حرف (PH) فهو حرف مزدوج ليس له مقابل في العربية إلا أن العرب بدّلته بحرف (الفاء) المرموز بـ: (ف)، وكذلك الحركتان (E)، و(O)، اللاتينيتان قوبلتا بما يناسبهما من الحركات العربية وهي حركة الكسرة المرموزة بـ: (ـِ) وهي الحركة التي تناسب حركة (E) اللاتينية، كما أن حركة الضمة المرموزة بـ (ـُ) تناسب حركة (O) اللاتينية أيضًا فقوبلت بها، هذا من الجانب الصوتي وأما من الجانب الصرفي فلم يحدث شيء لهذا المصطلح عند التعريب حيث تركته العرب كما هو في لغته الأولى وقاسته على هيئته، وذلك يوافق قول ابن جني: "ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب"[57]، وكما ذهب إليه شهاب الدين الخفاجي حيث يقول: "إنّ المعرّب إذا كان مركبًا أبقي على حاله لأنّه سماعي"[58].



5. بيان مصطلح (تويتر):

أولا: أصل مصطلح (تويتر):

يعتبر مصطلح (**تويتر**) من مصطلحات التقنية الدخيلة في اللغة العربيّة، وهو ترجمة لكلمة لاتينية (TWITTER) إشارة إلى صوت عصفور، ومعناها باللغة العربيّة: (التغريد)(59)، وهو مصدر، ويكون اسم فاعل بمعنى المغرّد، وربما لوحظ ذلك في بعض المجلات والنشرات؛ إذ اعتبر أن الإنسان حينما يُتَوِّت فكأنه يُغَرِّد! فيمكننا القول بأن مصطلح (TWITTER) يعني المغرّد"(60).

ثانيا: دلالة مصطلح (تويتر):

يُطلق مصطلح "تويتر" (TWITTER) على أحد المواقع التي تقدم خدمات مجانية للتواصل الاجتماعي والتدوين المصغر، والذي يسمح للمستخدمين بإرسال أهم اللحظات في حياتهم في شكل تدوينات نصية إلى صفحة واحدة؛ حيث يقرأها كل أصدقائهم أو العالم كله حسب اختيار الخصوصية التي يفضلها المستخدم، ويتم التواصل بوسائل عديدة كالرسائل القصيرة (SMS)، والبريد الإلكتروني، وهي برامج جاهزة يتم تركيبها على الهواتف النقالة أو في متصفح الإنترنت وفي الحاسوب وعن طريق المواقع المباشرة"(61).

ثالثا: تطبيق قواعد التعريب والدّخيل على مصطلح (تويتر):

مصطلح (تويتر) لفظ لاتيني عرّبته العرب وجعلته في حديثها، وطريقة تعريبه أنهم نظروا في حروف هذه الكلمة اللاتينية (TWITTER) وأخذوا حرف (T)، و(W)، و(R)، فقابلوها على الحروف الموجودة في لغتهم فوجدوا أن حرف (T)، يوافقه حرف (التاء)، كما أن حرف (W)، يوافقه حرف (الواو) وكذلك حرف (R)، يوافقه حرف (الراء)، ورمز هذه الحروف هي: (ت)، و(و)، و(ر)، إلا أن حرف الراء لا يظهر عند النطق بكلمة (TWITTER) في اللغة

اللاتينية، ولكن العرب تجهر به عند التعريب، وأما حركات (I)، و(E)، وضعوا لهما ما يقابلهما من الحركات العربية وهي حركة: (الياء) المدية المرموزة بـ: (ي) وهي تناسب حركة (I)، كما أن حركة الفتحة (َ) تناسب حركة (E)، لما كانا في وسط الكلمة[62]. قال سيبويه: "وربما تركوا الاسم على حاله إذا كانت حروفه من حروفهم، كان على بنائهم أو لم يكن"[63]. هذا من جانب الصوت، وأما من جانب الصرف فلم يغيروا شيئًا في بناء الكلمة.

6. **بيان مصطلح (إنستغرام):**

النقطة الأولى: أصل مصطلح (إنستغرام):

يعتبر مصطلح " **إنستغرام**" من أشهر مصطلحات التقنية الدخيلة في اللغة العربيّة، وهي ترجمة لكلمة لاتينية، وتكتب هذه الكلمة بهذه اللغة: (INSTAGRAM)، وهي منحوتة المركب من كلمتين: الكلمة الأولي: (INSTANT)، ومعناها باللغة العربية: (فوري)[64] أو (كاميرات التصوير الفوري)، والكلمة الثانية: (TELEGRAM) وتعني باللغة العربية: (برقية)[65]، وجمعت هاتان الكلمتان لتكوِّن كلمة واحدة وهي: مصطلح (INSTAGRAM).

النقطة الثانية: دلالة مصطلح (إنستغرام):

يُطلق مصطلح (**إنستغرام**) (INSTAGRAM)، على "تطبيق مجاني لتبادل الصور وشبكة اجتماعية أيضًا، يتيح للمستخدمين التقاط صورة، وإضافة فلتر رقمي إليها، ومِن ثَم مشاركتها في مجموعة متنوعة من خدمات الشبكات الاجتماعية، وشبكة إنستغرام نفسها، وتستخدم عادة بواسطة كاميرات الهاتف المحمول"[66].

النقطة الثالثة: تطبيق قواعد التعريب والدّخيل على مصطلح (إنستغرام):

مصطلح: (**إنستغرام**) كلمة معربة لاتينية الأصل، وتكتب بهذه اللغة (INSTAGRAM)، وعند تعريبها نجد أن الحروف اللاتينية التي تم بناء الكلمة بها وهي: (I)، و(N)، و(S)، و(T)، و(R)، و(M) توافق حروفًا موجودة في



اللغة العربية، وهي: حرف الهمزة المكسورة، ورمزها (إ)، والنون، والسين، والتاء، والراء، والميم[67]، ويوافق ذلك قول سيبويه في التعريب: "وربما تركوا الاسم على حاله إذا كانت حروفه من حروفهم، كان على بنائهم أو لم يكن"[68]. وكذلك حركة (A) في اللغة اللاتينية توافق حركة الفتحة عند العرب، فأبقوها على أصلها تماشيًا مع تلك القاعدة المذكورة. وأما حرف (G) فليس عند العرب حرف مماثل له؛ لذلك اضطروا إلى تبديله بحرف، فعمدوا إلى حرف الغين؛ لأنه أقرب الحروف إليه مخرجًا، وجعلوه مكان حرف (G) اللاتيني، كما هي القاعدة في التعريب عند عدم وجود حرف مماثل لحرف وارد في كل كلمة دخيلة يراد تعريبها في أي لغة من لغات الأعاجم، قال سيبويه: "وربما غيروا حاله عن حاله في الأعجمية مع إلحاقهم بالعربية غير الحروف العربية"[69].

هذا من جانب الصوت، وأما من جانب الصرف فلم يغيروا شيئًا عند بناء الكلمة، وذلك تطبيقًا للقاعدة، قال سيبويه: "وربما تركوا الاسم على حاله إذا كانت حروفه من حروفهم، كان على بنائهم أو لم يكن"[70].

المبحث الثالث: جداول توضيحية لألفاظ التقنية الستة

الجدول البياني الأول: لبيان أصل الكلمات المعربة والدخيلة الواردة في جريدة الشرق الأوسط وذكر دلالتها الخاصة

رقم	الكلمات		أصلها	دلالتها
	المعربة	قبل التعريب		
1.	إنترنت	INTERNET	لاتينية	شبكة عنكبوتية منظمة لتبادل ومشاركة المعلومات
2.	إنستغرام	INSTAGRAM	لاتينية	تطبيق مجاني لتبادل الصور وشبكة اجتماعية



3.	تكنولوجي	TECHNOLOGY	يونانية	مجموعة من المعارف تستخدم في خلق الأدوات، وتطوير المهارات، واستخراج المواد أو جمعها
4.	تلفزيون	TELEVISION	يونانية	جهاز الكتروني لاستقبال صور برامج وأصوات وأفلام بواسطة الأمواج الكهربيّة أو الهرتزيّة
5.	تليفون	TELEPHONE	إنجليزية	آلة أو جهاز يستخدم لنقل الصوت بشكل فوري بين مكانين متصلين
6.	تويتر	TWITTER	لاتينية	الموقع يقدم خدمات مجانية للتواصل الإجتماعي والتدوين المصغر ويسمح بإرسال أهم اللحظات في الحياة بشكل تدوينات نصية.

الجدول البياني الثاني: توضيح كيفية تطبيق قواعد التعريب على أشهر الألفاظ المعربة والدخيلة الواردة في جريدة الشرق الأوسط مع ذكر النتيجة على ذلك

رقم	الكلمات		تطبيق القواعد عليها					النتيجة
			الجانب الصوتي				الجانب الصرفي	
	المعربة	قبل التعريب	الحروف المعربة	ما يقابلها	ما يناسبها	السبب		
.1			I	إ				



	إنترنت	INTERNET	N	ن			تغيير وزن الكلمة من إنتنت إلى إنترنت	زيادة الحرف في النطق
			T	ت				
			R	ر				
			E	لا يوجد	الكسرة (ـــِ)	تناسبها في النطق		
.2	إنستغرام	INSTAGRAM	I	إ			لم يحدث تغيير في وزن الكلمة	نطق الكلمة كما هي في الأصل
			N	ن				
			S	س				
			T	ت				
			A	الفتحة (ـَ)				
			G	لا يوجد	غ	التقارب في المخرج		
			R	ر				



			M	م				
.3	تكنولوجي	TECHNOLOGY	CH	لا يوجد	ک	التقارب في المخرج	لم يحدث تغيير في وزن الكلمة	نطق الكلمة كما هي في الأصل
			G	لا يوجد	ج	التقارب في المخرج		
.4	تلفزيون	TELEVISION	L	ل			لم يحدث تغيير في وزن الكلمة	تغيير بعض الحروف عند النطق بها
			N	ن				
			T	ت				
			V	لا يوجد	ف	التقارب في المخرج		
			S	لا يوجد	ز	التقارب في المخرج		



			E	الكسرة (ـِ)				
			I	لا يوجد	الكسرة (ـِ)	الموافقة في النطق		
			O	الضمة (ـُ)				
.5	تليفون	TELEPHONE	T	ت			لم يحدث تغيير في وزن الكلمة	نطق الكلمة كما هي في الأصل
			L	ل				
			N	ن				
			PH	لا يوجد	ف	لتقارب في المخرج		
			E	الكسرة (ـِ)				
			O	الضمة (ـُ)				



.6	تويتر	TWITTER	T	ت			لم يحدث تغيير في وزن الكلمة	زيادة حرف الراء في آخر الكلمة عند النطق
			W	و				
			R	ر				
			I	لا يوجد	إلياء المدية	وردت في وسط الكلمة		
			E R	لا يوجد	الفتحة (ـــَـــ)	وردت في وسط الكلمة		

الخاتمة:

"إن التقارض بين اللغات من الظواهر اللغوية المعروفة التي تعم جميع اللغات. فاللغات تأخذ من جاراتها ومن اللغات التي تتصل بها لمختلف الأغراض،كالتجارة والسياسة والسياحة ما قد تحتاج إليه من كلمات، وتغيرها لتتفق ونظامها الصوتي وبناءها الصرفي، وقد تغير في معناها.

والتقارض من عوامل إثراء اللغة في مفرداتها، ومِن ثَمَّ قيل: إن نقاء اللغة دليل على فقرها"[71]. ولا تزال



الكلمات الوافدة على اللغة العربية تترى ويتسع مداها يومًا بعد يوم؛ ومن ثَمَّ كان لزامًا على علماء اللغة أن يَبْسطوا القواعد التي تميز بين اللفظ المعرب والدخيل.

والكلمة المعربة هي التي عربتها العرب، صارت على النظام والقواعد اللغوية في اللغة العربية. والكلمة الأجنبية الوافدة إذا نُقلت إلى اللغة العربية تسمى (دخيلة). ولابد أن تكون الألفاظ المعرّبة والدخيلة موافقة لقواعد المعرب والدخيل، إما على المستوى الصوتي أو على المستوى الصرفي.

فمعرفة القدماء للقواعد الصوتية التي تبنى عليها الكلمة الفصيحة مكنّهم من تمييز الكلمة الأصيلة من الكلمة الدخيلة، فهناك أصوات لا يمكنها أنْ تجتمع في كلمة عربية فصيحة. ولم يخرج عن هذه القواعد التي وضعها القدماء معظم العلماء المحدثين، ولم يزيدوا عليها.

نتائج البحث:

1. جاءت ألفاظ التقنية المعرّبة والدخيلة في جريدة الشرق الأوسط في أعداد كثيرة وفي مجالات مختلفة، فمجموع ما ورد من هذه الألفاظ اثنان وثلاثون لفظًا من غير اعتبار تكرار وروده في الجريدة أو في بعض الأعداد منها والمجموع لعدد ورود الألفاظ وتكرارها في جريدة الشرق الأوسط، وفي أعدادها المختلفة اثنان وتسعون لفظا.

2. إن الكلمات التي كثر انتشارها وتكرار ورودها في جريدة الشرق الأوسط اثنتا عشرة كلمة وهي: إنترنت، وإنستغرام، وتكنولوجي، وتلفزيون، وتليفون، وتويتر، وغوغل، وفيديو، وفيسبوك، وكاميرا، وكومبيوتر، ويوتيوب، اكتفى البحث بدراسة ستة منها فقط.

3. إن أشهر ألفاظ التقنية المعرّبة والدخيلة في جريدة الشرق الأوسط لها دلالات واضحة توافق ما هو موجود ومطرد في كل كلمة معربة أو دخيلة، فكل لفظ من هذه الألفاظ يدل على ما اصطلح عليه، ومعظم هذه الألفاظ منحوتة في لغتها الأصلية فنقلت نقلا حرفيا إلى اللغة العربية واستخدمت كما كانت في اللغة الأولي مثل: كلمة التقنية

التي تدل دلالة واضحة على مصطلح عام يشير إلى استخدام تكنولوجية التقنية الاستخدام الأمثل في المختلف المجالات العلم والمعرفة من خلال معرفتها وتطبيقها لخدمة الإنسان ورفاهيته، ومنها أيضًا: فيس بوك، وكاميرا، وتلفزيون، وغوغل، وغيرها.

4. اللغة العربية واسعة الصدر تتسم بالمرونة فتقبل من غيرها ما ليس منها شريطة أن يوافق قواعدها ونظامها.

5. الكلمات المعرَّبة والدخيلة موجودة في اللغة العربية قديمًا وحديثًا، ثم كثر استعمالهما في القرن العشرين الذي دخلت فيه مصطلاحات مختلفة، شاع ورودهما في النصوص والصحف والمجلات العربية حول التقنية وألفاظها والأخبار العالمية.

6. استعار العرب كلمات أجنبية (المعرَّبة والدخيلة) من الأمم التي عاشت معهم، واستعملوها في كلامهم وخطبهم وحتي في أشعارهم.

7. إمكانية استخدام الضوابط والقواعد التي نهجها علماء اللغة القدامى في تعريبهم للكلمات الأعجمية وتطبيقها على ألفاظ التقنية المعربة والدخيلة التي جاءت في جريدة الشرق الأوسط عن طريق الجانب الصوتي أو الجانب الصرفي النحوي.

الهوامش:

---

(1) سورة الشعراء، آية: 193 – 195.

(2) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. (1974م). الإتقان في علوم القرآن. ج: 2. ص: 142.

(3) المغربي، عبد القادر. (1947م). الاشتقاق والتعريب. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

(4) أوني، بدماصي أحمد أوما. آثار العولمة في المصطلحات العربية المعاصرة دراسة وصفية تحليلية (جريدة الأهرام المصرية نموذجا)، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية، جامعة المدينة العالمية بماليزيا، سنة 1433هـ- 2012م. بتصرف يسير.

(5) مصطلحات اللغة العربية المعاصرة، http: //cdn. almaany. com/dicload/ACCAE. pdf

(6) هزيم، رفعت، النَّحْت في العربيّة قديمًا وحديثًا. رسالة منشورة في موقع مجمع اللغة العربية الأردني http://www.majma.org.jo/majma/index.php/2009-02-10-09-36-00/406-78-3.html



(7) المرجع السابق، ص: 290.

(8) http://ar.wikipedia.org/wiki/%

(9) الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي. (1987م). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. ط: 4. ج: 1. ص: 175.

(10) المرجع السابق، ص: 179.

(11) المرجع السابق.

(12) هزيم، رفعت. النَّحْت في العربيّة قديمًا وحديثًا. رسالة منشورة في موقع مجمع اللغة العربية الأردني. http://www.majma.org.jo/majma/index.php/2009-02-10-09-36-00/406-78-3.html

(13) بدماصي. آثار العولمة في المصطلحات العربية المعاصرة.

(14) المرجع السابق.

(15) قاموس أكسفورد الحديث لدراسي اللغة الإنكليزية. (2006م). د.م. مادة: ماكارونة. ص: 541.

(16) السيوطي، المزهر، ج1: ص: 269 – 270.

(17) ليلي، صديق. طرائق قدماء اللغويين في التعريب اللفظي. ص: 547.

(18) المكناسي، شفاء الغليل، ص: 147.

(19) الجواليقي، المعرّب، ص: 94.

(20) بوب، مسعود. أثر الدخيل على العربية الفصحى. ص: 154.

(21) المكناسي. شفاء الغليل. ص: 259.

(22) الجواليقي. المعرّب. ص: 388.

(23) المكناسي. شفاء الغليل. ص: 31.

(24) الجواليقي. المعرّب. ص: 229.

(25) المرجع السابق. ص: 152.

(26) المرجع السابق. ص: 368.

(27) ظاظا، حسن . (2009م). كلام العرب من قضايا اللغة العربية 3. (الألوكة المكتبة الناطقة)، إلقاء: حسين أبو الفتوح.

(28) ليلي، صديق. طرائق قدماء اللغويين في التعريب اللفظي. ص: 550.

(29) بَيْن: سَابِقَة بِمَعْنَى بَيْن، وترجمة فرنسية: (inter)، وأما ترجمة إنجليزية: (split)، انظر: قاموس فرنسي عربي إنجليزي، 1/ 1081.

(30) شَبَكَة: خَيْطٌ مُشَبَّكٌ يُسْتَخْدَمُ فِي الصَّيْد، وترجمة إنجليزية: (Dragnet) أو A (Net) that is pulled along the bottom of a river or a lake، to bring up things that may be there، انظر: قاموس فرنسي عربي إنجليزي، 2/ 1149.

(31) انظر:

http: //ar. ikipedia.org/wiki/%d8%a5%d9%86%d8%aa%d8%b1%d9%86%d8%aa

(32) نسج العنكبوت: A network of fine threads constructed by a spider to catch its prey and secreted from its spinnerets; a cobweb of a spinning creature قاموس فرنسي عربي إنجليزي 3/ 2540

(33) قاري، عبد الغفور عبد الفتاح. (200م). معجم المصطلحات والمكتبات والمعلومات. مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية السلسلة الثالثة (40) الرياض. ص: 170.

(34) عبد المجيد ، الألفاظ الدخيلة وإشكالية الترجمة اللغوية الحضارية. ص: 223

(35) ليلي، صديق. طرائق قدماء اللغويين في التعريب اللفظي. ص : 547.

(36) بوب، مسعود بوب. أثر الدخيل على العربية الفصحى، ص: 197. و عبد المجيد. الألفاظ الدخيلة وإشكالية الترجمة اللغوية الحضارية. ص: 223 – 224.

(37) صديق ليلي. طرائق قدماء اللغويين في التعريب اللفظي. ص: 547.

(38) Advanced Dictionary Scptt، Foreman The Thorndike-Barnhart Series. Pg.1129 techno

(39) المرجع السابق.

(40) جريدة الشرق الأوسط. ٤ مليارات مشاهدة كل يوم ١٠ سنوات على« يوتيوب» عدد 132410 من تاريخ 9 مارس سنة 2015م. ص: 22.

(41) عمر، أحمد مختار. (2008م). بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط: 1. عالم الكتب، 1429هـ – 2008م)، ج: 1 . ص: 297.

(42) المرجع السابق.



(43) انظر: مادة Advanced Dictionary Scptt ،Foreman The Thorndike-Barnhart Series. Pg.1129 techno و logy.

(44) سيبويه. الكتاب. 4/ 303 – 304. والمكناسي. شفاء الغليل. ص: 26.

(45) ابن جني. الخصائص. 1/ 358.

(46) مادة tele Advanced Dictionary pg.1130

(47) قاموس أكسفورد الحديث لدراسي اللغة الإنكليزية، د.م. 2006. ص: 850.

(48) المرجع السابق. ص: 794.

(49) عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصر، ج: 1. ص: 298.

(50) بوبو، مسعود. أثر الدخيل على العربية الفصحى. ص: 223 – 224.

(51) سيبويه. الكتاب. 4/ 304.

(52) المرجع السابق، 4/ 303 – 304. والمكناسي، شفاء الغليل، ص: 26.

(53) Advanced Dictionary pg.1130 مادة tele

(54) Advanced Dictionary pg.832-833 مادة phone

(55) جريدة الشرق الأوسط اليومية، أوباما يهدد ب «ترك طاولة المفاوضات». . . عدد 132410 من تاريخ 9 مارس سنة 2015م. ص: 12.

(56) Advanced Dictionary pg.1578 مادة telephone

(57) ابن جني. الجصائص. ص: 1/ 358.

(58) المكناسي. شفاء الغليل. ص: 31.

(59) الفيروزآبادي. مجد الدين محمد بن يعقوب. (2005م). القاموس المحيط. ط: 2. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة 1426هـ – 2005م. ج: 1. ص: 304.

(60) http: //www. alborsanews. com/2014/11/10

(61) المرجع السابق.

(62) بوب، مسعود. أثر الدخيل على العربية الفصحى. ص: 197. و عبد المجيد، الألفاظ الدخيلة وإشكالية الترجمة اللغوية الحضارية. ص: 223 – 224.

(63) سيبويه. الكتاب. 4/ 303 – 304.

(64) فَوْرِيّ: ترجمة فرنسية: (instant)، وترجمة إنجليزية: (instant)، انظر: قاموس فرنسي عربي إنجليزي، 1/ 495

(65) بَرْقِيَّة: (تِلِغْراف)، وترجمة فرنسية: (télégramme)، وترجمة إنجليزية:. (Telegram) انظر: قاموس فرنسي عربي إنجليزي: 1/ 846، وانظر: http: //tweeetat. com/l/11291

(66) http: //ar. m. wikipedia. org/wiki/5

(67) بوبو، مسعود. أثر الدخيل على العربية الفصحى، ص: 197. وعبد المجيد. الألفاظ الدخيلة وإشكالية الترجمة اللغوية الحضارية. ص: 223 – 224.

(68) سيبويه. الكتاب. ج: 4. ص: 304.

(69) المرجع السابق.

(70) المرجع السابق.

(71) ف. عبد الرحيم. (2011م). معجم الدخيل في اللغة العربية الحديثة ولهجاتها. دمشق: دار القلم. ط: 1.

المصادر والمراجع:

أولا: المراجع العربية:

1. مراد، إبراهيم بن مراد. (1987م).المعرب الصوتي عند العلماء المغاربة. تونس: الدار العربية للكتاب.

2. ابن جني، أبو الفتح عثمان. . (1955م). الخصائص. تحقيق: محمد علي النّجار. القاهر: دار الكتب



المصرية.

3. الفيروزآبادي. أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب. (2005م). القاموس المحيط. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. القاهرة: مؤسسة الرسالة.

4. عمر، أحمد مختار. (2008م). بمساعدة فريق عمل. معجم اللغة العربية المعاصرة. القاهرة: عالم الكتب.

5. أويني، بدماصي أحمد أوما.(عام 1433هـ / 2012م.). آثار العولمة في المصطلحات العربية المعاصرة.(مخطوطة) ماليزيا. كلية اللغات– جامعة المدينة العالمية.

6. الجواليقي، أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد.(1998م). المعرّب. تحقيق: خليل عمران منصور. القاهرة: دار الكتب العلمية.

7. الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي. (1987م). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. مصر: دار العلم للملايين.

8. ظاظا، حسن. (2009م). كلام العرب من قضايا اللغة العربية 3. (الألوكة المكتبة الناطقة)، إلقاء: حسين أبو الفتوح. لبنان: دار النهضة العربية.

9. هزيم، رفعت. (د. ت). النَّحْت في العربيّة قديمًا وحديثًا. رسالة منشورة في موقع مجمع اللغة العربية الأردني. عمان.

10- سيبويه. أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء. (1988م). الكتاب. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مطبعة الخانجي.

11- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. (1974م). الإتقان في علوم القرآن. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.



12- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. (1998م). المزهر في علوم اللغة وأنواعها. بيروت: المكتبة العصرية.

13- ليلي، صديق. طرائق قدماء اللغويين في التعريب اللفظي. (2011م)، مقال على الشبكة العنكبوتية.

14- قاري، عبد الغفور عبد الفتاح. (2000م). معجم مصطلحات والمكتبات والمعلومات. مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، السلسلة الثالثة (40). السعودية.

15- المغربي، عبد القادر. (1947م). الاشتقاق والتعريب. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

16- الغيلي، عبد المجيد محمد علي.(2005م). الألفاظ الدخيلة في الصحافة اليمنية – دراسة تطبيقية على صحيفة الثورة عام. (مخطوطة). مصر: كلية اللغة العربية. جامعة الأزهر .

17- الغيلي، عبد المجيد محمد علي.(1429هـ-2008م). الألفاظ الدخيلة وإشكالية الترجمة اللغوية الحضارية. (مخطوطة). مصر: كلية اللغة العربية. جامعة الأزهر.

18- سلمان، علي جاسم. اختلاط اللغة العربية وتداخلها مع اللغات الأخرى. د.ت. مجلة كلية الآداب، العدد 95. الجامعة المستنصرية. بغداد.

19- قاموس أكسفورد الحديث لدراسي اللغة الإنكليزية.(2006م).طبعة موسوعة.الرياض: مركز السعودي للكتابة.

20- السعران، محمود. (1997م). علم اللغة مقدمة للقارئ العربي. القاهرة: دار الفكر العربي.

21- بوبو، مسعود. (1982م). أثر الدخيل علي العربية الفصحي في عصر الاحتجاج. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

22- المكناسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد غازي العثماني. (2008م). شفاء الغليل في حل مقفل خليل. ط1، تحقيق: الدكتور أحمد بن عبد الكريم نجيب. القاهرة: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث.



ثانيا: المراجع الأجنبية:

1. Advanced Dictionary Scptt، Foreman The Thorndike- Barnhart Series.

2. http: //ar. m. wikipedia. org/wiki/5

3. http: //ejabat. google. com

4. http: //www. alborsanews. com/2014/11/10

5. http://www.unichlef.dz/ratsh/RATSH_AR/Article_Revue_Academique_N/2011_05_article_13.pdf





SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches

(JISTSR)

/ Journal home page: http://jistsr.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد 5، العدد 4، أكتوبر 2019م

e-ISSN: 2289-9065

الآيات الواردة فيها لفظ المصلح والخصم في القرآن الكريم

(دراسة موضوعية)

VERSES ABOUT THE WORDS OF MUSLIH (REFORMER) AND KHASM (ADVERSARY) IN THE HOLY QURAN (OBJECTIVE STUDY)

وليد أحمد عبد الحبيب بن زياد

Alziadee6@gmail.com

د. محمد التراحيم محمد رزالي

د. محمد فتحي محمد عبد الجليل

كلية الدراسات الإسلامية المعاصرة (FKI) بجامعة السلطان زين العابدين (UniSZA) – ماليزيا

2019م / 1441هـ

ARTICLE INFO
Article history:
Received 22/8/2019
Received in revised form1/9/2019
Accepted 30/9/2019
Available online 15/10/2019
Keywords: reformer, adversary, Qur'anic stories**.**

ABSTRACT

The researcher will eagerly seek to tackle the psychological aspect of the reformer and preacher in this contemporary era, which has been targeted by the international and regional conferences all over the world; they pay all efforts they can to eradicate the features and values of this true religion, by eliminating and abusing its bearers-- scholars and reforming preachers. The ultimate goal of sending down these verses in the Book of Allah Almighty is to strengthen and entertain the heart of the Prophet upon whom peace and prayers are, and his followers after him. The reformer in its established meaning is anyone who seeks to spread goodness among the people. The reformers are many types. Then, the researcher dealt with their impact on society. Reform mission is a form of worshipping Allah in the perspective of the reformers, so they have good effects on society and the entire universe. As corruption harms the land and destroys plants and generations. Therefore, the reformer with his reformist approach is a cosmic necessity to preserve and reconstruct the land. After that, we mentioned the difference between the good person and the reformer, and focused on this difference because many of people are not aware to the subtle difference between "salah (goodness)" and "islah (reform)". Then, the researcher talked about the types of adversaries to the reformers and divided them into external and internal adversaries. Then, he addressed the reasons for the imposition of adversaries on the reformers, because Allah Almighty may allow dominance of the adversaries over the reformers in particular and Muslims in general as a test and selection for them. The researcher found that the types of reformers in the Holy Quran are three the best of which is good person whose goodness has effect to amend people's lives, unlike the good person who is desperate for his nation's situation, or the defaulted in obedience to Allah Almighty, and because of his failure between the work of reform and the despair because of the Satan's whispers and his disobedience.



ملخص البحث

سيسعى الباحث جاهداً لمعالجة الجانب النفسي للمصلح والداعية في هذا الزمن المعاصر، الذي تهافتت عليه المؤامرات الدولية والإقليمية من كل حدب وصوب؛ لأنهم يدلون كل وسعهم لطمس معالم هذا الدين الحنيف وقيمه، من خلال القضاء على حامليه من العلماء الربانيين و الدعاة المصلحين والتنكيل بهم، وإن الهدف الأسمى من إيراد هذه الآيات في كتاب الله تعالى هي تثبيت وتسلية لقلب النبي صلى الله عليه وسلم وأتباعه من بعده، فالمصلح في حقيقة أمره هو كل من يسعى لنشر الخير بين الناس، وهم أنواع متفاوتة، ثم تناولنا أثرهم على المجتمع، وإن الإصلاح مهمة يتعبد بها المصلحون ربهم جل وعلا، ولهم آثار حسنة على المجتمع وعلى الكون بأكمله، وكما أن الفساد يقوم بإفساد للأرض وهلاك للحرث والنسل، فالمصلح ومنهجه الإصلاحي ضرورة كونية لصلاح الأرض وإعمارها، ثم ذكرنا الفرق بين الصالح والمصلح وركزنا عليه؛ لأنه لا ينتبه الكثير من الناس للفارق الدقيق بين "الصلاح" و"الإصلاح، ثم أخذنا أنواع خصوم المصلحين، وقسمهم الباحث إلى خصوم الخارج وخصوم الداخل، ثم تناولنا أسباب تسلط الخصوم على المصلحين، فقد يجعل الله التسلط على المصلحين خاصة وعلى المسلمين عامة نوع من أنواع الابتلاء والتمحيص لهم في حياتهم، ومن نتائج البحث أن أنواع المصلح في القرآن الكريم ثلاثة فأفضل أنواعهم، صاحب الصلاح المتعدي، من غير اليائس من حال أمته، ولا المقصر في طاعة الله عز وجل، وبسبب تقصيره يتهاوى بين عمل الإصلاح وبين القعود بسبب وساوس شيطانه وتقصيره. .

مفاتيح الكلمات: المصلح، الخصم، القصص القرآني.

المبحث الأول: تعريف المصلحين وخصومهم:

في هذه الدراسة وردت مصطلحات نحتاج إلى توضيحها وبيانها ليتضح مفهوم معانيها، ومن أبرزها:

المصلحون: جمع مصلح و" المصلح: الصالح في عمله أو أمره أتى بما هو صالح نافع والشيء أزال فساده وبينهما أو ذات بينهما أو ما بينهما أزال ما بينهما من عداوة وشقاق وفي التنزيل العزيز﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ ﴾([1])، و﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصۡلِحُواْ ذَاتَ بَيۡنِكُمۡۖ ﴾(2)، وفي التنزيل العزيز و﴿ وَأَصۡلِحۡ لِي فِي ذُرِّيَّتِيٓۖ ﴾([3]) و(الصالح) المستقيم المؤدي و(الصلاح) الاستقامة والسلامة من العيب بتصرف ([4]).



كلمة الخصوم: " جمع خصم والخصم معروف، يستوي فيه الجمع والمؤنث، لأنه في الأصل مصدر، ومن العرب من يثنيه ويجمعه فيقول: خصمان وخصوم، والخصيم أيضا: الخصم، والجمع خصماء، وخاصمته مخاصمة وخصاما، والاسم الخصومة، وخاصمت فلانا فخصمته أخصمه بالكسر، ولا يقال بالضم، وهو شاذ، ومنه قرأ حمزة "﴿ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ ﴾(5) والخصم بكسر الصاد: الشديد الخصومة، والخصم: بالضم: جانب العدل وزاويته، يقال للمتاع إذا وقع في جانب الوعاء من خرج أو جوالق أو عيبة: قد وقع في خصم الوعاء، وفي زاوية الوعاء، وخصم كل شيء: جانبه وناحيته. وأخصام العين: ما ضمت عليه الأشفار، واختصم القوم وتخاصموا، بمعنى. والسيف يختصم جفنه، إذا أكله من حدته(6).

ومن هذا التعريف اللغوي لكلمة خصوم، يمكننا أن نعرف خصوم المصلحين بأنهم: كل من عادى المصلح وسعى للصد عن دعوته الإصلاحية سواء لاختلاف في المعتقد (كاليهود والنصارى والمنافقين) ومن على شاكلتهم، أو بسبب مصلحة مرجوة كالمسلم الجاهل الذي في قلبه مرض.

القصص: قص أثره، أي تتبعه، قال الله تعالى:﴿ فارتد على آثارهما قصصا ﴾، وكذلك اقتص أثره، وتقصص أثره، والقصة: الأمر والحديث، وقد اقتصصت الحديث: رويته على وجهه، وقد قص عليه الخبر قصصا، والاسم أيضا القصص بالفتح (7).

واصطلاحاً: أخباره عن أحوال الأمم الماضية، والنبوات السابقة، والحوادث الواقعة (8).

المبحث الثاني: الفرق بين الصالح والمصلح

"لا ينتبه الكثير من الفارق الدقيق بين (الصلاح) و(الإصلاح)، فالصلاح من الناحية اللغوية أصله من: "صَلُحَ يَصْلُحُ صَلاَحَاً فهو صالح" والمصدر صلاح، أما الإصلاح فأصله من: "أَصْلَحَ يُصْلِحُ إِصْلاَحَاً فهو مصلح"، و(صَلُحَ) هو فعل لازم، أما (أَصْلَحَ) فهو فعل متعد، فالصالح يلزمه صلاحه لنفسه، أما المصلح فهو صاحب دور مزدوج؛ يصلح نفسه، ويدعو غيره للصلاح، فأثره الإصلاحي يتعدى نفسه إلى غيره, مثله عند الكلام عن المياه يفرق بعض الفقهاء بين الماء



(الطاهر) والماء (الطهور)، فالطاهر هو ما كان طاهرا في نفسه غير مطهر لغيره، فكل ماء خالطه طاهر فغير وصفه، هو في منتهاه ماء طاهر، لكنه لا يصلح للتطهر به، أما الماء الطهور فهو ماء طاهر في ذاته، صالح لتطهير غيره،([9]).

المطلب الأول: ـ الصالح من خلال الرؤية القرآنية التعبدية الواقعية.

إذاً من هو الصالح من خلال الرؤية القرآنية التعبدية الواقعية؟ وفي هذا المطلب نأتي إلى بيان المقصود لكلمة "الصالح" من الناحية التعبدية الواقعية؛ فهو ذلك الرجل الذي يؤدي ما عليه من واجبات وحقوق، لكل صاحب حق عليه، فتجده:

أولاً: تجاه ربه وخالقه، توحيده نقي، واعتقاده سالم لربه سبحانه وتعالى، فهو بأركان الإيمان مؤمناً إيماناً كاملاً حتى يبلغ درجة التقوى.

ثانياً: تجاه الناس على حسن التعامل، بار بوالديه، واصل لأرحامه، محسن إلى جيرانه، يزور المرضى، لا يغش ولا يخدع، إذا تحدث لا يكذب، وإذا وعد لا يخلف، وإذا اؤتمن لا يخون، وإذا عاهد لا يغدر، وإذا خاصم لا يفجر، ومجمل الأمر ألا يرى الناس منه إلا كل خير. عن النبي ــصَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم ــ قال: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه"([10]). وعن أبي هريرة ــرَضِيَ اللَّهُ عَنْهُــ أن النبي ــصَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمــ قال: والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن! قيل: من يا رَسُول اللَّهِ؟ قال: الذي لا يأمن جاره بوائقه"([11]).

ثالثاً: تجاه نفسه، فهو صادق مع نفسه، يعرف قدر نفسه، واثق بها بثقته بالله عز وجل، لا يبدي لهم صلاحاً ويخفي فساداً، ظاهره كباطنه، وقد جمع الله كثيرا من أصناف البر والصلاح في قوله تعالى: ﴿ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي



الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاء والضَّرَّاء وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾([12])، تلك هي من صفات وملامح المسلم (الصالح) ([13]).

المطلب الثاني: بيان معنى المصلح واقعياً وعبادياً

ثم نأتي إلى بيان معنى المصلح واقعياً وعبادياً والذي هو محور دراستنا، إذاً فالمصلح هو كل من شمل صفات الصالح المذكورة آنفاً، ثم أدرك أن عليه دور أكبر لتعبيد مجتمعه لله سبحانه وتعالى، فهو لا يكتفي بصلاح نفسه فقط، بل يسعى لأن يمد يده لإخوانه من حوله، فيسعى جاهداً أن ينقلهم من ضلال العقيدة إلى هدى الإيمان، ومن ظلام المعصية إلى نور الطاعة، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة.

ـ **إذاً فالمصلح**: هو كل إنسان تعدى صلاحه وخيره إلى الآخرين، فهو كالماء المطلق الصالح لنفسه والصالح استعماله لغيري، وهذا المعنى يتجلى في حكاية ربعي بن عامر (رضي الله عنه)، عندما سأله رستم قائد الفرس: ما الذي أتى بكم من الجزيرة العربية إلى هذه البلاد؟، فأجابه ربعي قائلاً: لقد ابتعثنا الله لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله الواحد القهار من ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدالة الإسلام ([14]).

المبحث الثالث: أنواع المصلحين في القصص القرآني

لقد ورد في القصص القرآني خاصة من خلال قصة أصحاب السبت، ثلاثة أنواع للمصلحين منها ما هو في موضع سورة الاعراف في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُواْ مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾([15])، ومنها ما هو مستنبط من آيات ومواضع أخرى، قال ابن كثير رحمه الله تعالى في تحديد الأنواع التي تناولتها الآية السابقة التي تحكي قصة أصحاب السبت، و التي سنتناولها في مبحثنا بشكل مفصل "يخبر تعالى عن أهل هذه القرية أنهم صاروا إلى ثلاث فرق فرقة ارتكبت المحذور واحتالوا على اصطياد السمك يوم السبت.



وفرقة نهت عن ذلك واعتزلتهم وفرقة سكتت فلم تفعل ولم تنه ولكنها قالت﴿ لِمَ تَعِظُونَ ﴾أي لم تنهون هؤلاء وقد علمتم أنهم قد هلكوا واستحقوا العقوبة من الله فلا فائدة في نهيكم إياهم؟ قالت لهم المنكرة:﴿ قَالُواْ مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ ﴾أي فيما أخذ علينا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر﴿ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾يقولون ولعل لهذا الإنكار يتقون ما هم فيه ويتركونه ويرجعون إلى الله تائبين فإذا تابوا تاب الله عليهم ورحمهم [16].

❖ ومن خلال الآيات السابقة وكلام بعض العلماء المفسرين يتضح لنا أنواع المصلحين وهم كالآتي:

المطلب الأول ـ صاحب الصلاح المتعدي:

الذي تعدى صلاح نفسه إلى صلاح غيره، فهذا النوع أكمل وأفضل هذه الأنواع، إنه المصلح الصالح لنفسه والمصلح لغيره، العامل لدينه، القاهر لعدوه، ومن هنا يقول الله تعالى، ﴿لِمَ تَعِظُونَ﴾ أي: أن هناك مجموعة قامت بما عليها من تبليغ، وجهد في نشر الخير ومنع الفساد في الأرض قال الإمام ابن كثير رحمه الله تعالى: ("لما اشتهى بعض أصحاب السبت السمك، فجعل الرجل يحفر الحفيرة، ويجعل لها نهرًا إلى البحر، فإذا كان يوم السبت فتح النهر فأقبل الموج بالحيتان يضربها حتى يلقيها في الحفيرة، فيريد الحوت أن يخرج، فلا يطيق من أجل قلة ماء النهر، فيمكث فإذا كان يوم الأحد جاء فأخذه، فجعل الرجل يشوي السمك فيجد جاره ريحه فيسأله فيخبره، فيصنع مثل ما صنع جاره، حتى فشا فيهم أكل السمك، فقال لهم علماؤهم[وهنا الشاهد]: ويحكم! إنما تصطادون يوم السبت، وهو لا يحل لكم، فقالوا: إنما صدناه يوم الأحد حين أخذناه. فقال العلماء لا ولكنكم صدتموه يوم فتحكم الماء فدخل، قال: وغلبوا أن ينتهوا. فقال بعض الذين نهوهم لبعض:﴿ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا ﴾يقول: لم تعظوهم، وقد وعظتموهم فلم يطيعوكم؟ فقال بعضهم:﴿ مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾[17].



وللأسف الشديد هناك الكثير من المسلمين من يخلطون في الدين بين الوسائل والأهداف، فليس عندهم مفهوم أن الصلاة والزكاة والصيام والحج ما هي إلا وسائل، الهدف الأعظم منها إيجاد إنسان صالح في مجتمعه، له دور بناء في العمل وفي الإصلاح والنهوض بمجتمعه شعباً وأرضاً.

المطلب الثاني: المصلح اليائس من حال أمته.

يقول الله تعالى حاكياً عن أصحاب السبت اليائسين من معصية العصاة، وأنهم لم ينفع معهم وعظ ولا إرشاد،﴿ لِمَ تَعِظُونَ ﴾"قال السعدي (18)، كأنهم يقولون: لا فائدة في وعظ من اقتحم محارم الله، ولم يصغ للنصيح، بل استمر على اعتدائه وطغيانه، فإنه لا بد أن يعاقبهم الله، إما بهلاك أو عذاب شديد).

بعض الأحيان يكون المصلح مستقيماً على شرع الله تعالى، حافظاً لحدوده في نفسه، ولكنه يبلغ اليأس في نفسه مبلغه، حتى يصل إلى درجة التخاذل عن نصرة إخوانه المصلحين، فيؤثر الصمت والسكوت تقديماً لسلامة نفسه، وحفاظاً على مصلحتها، ليس عن سوء طوية، ولكنه العجز وظن السلامة.

المطلب الثالث: المصلح المقصر في جنبات الله عز وجل.

فهو مثل الشمعة يحرق نفسه لكي يضيئ للآخرين، فهناك من يقوم بعملية الدعوة والإصلاح لكنه ممن ابتلاه الشيطان بالذنوب والآثام، فبسبب تقصيره في الطاعات واقترافه للأثام، يكون في صراع شديد مع نفسه والشيطان، إما أن يستمر في سلوك طريق الدعوة والإصلاح، أو ينجر وراء آثامه وذنوبه حتى يصير من القاعدين، يأتيه الشيطان فيزين له ترك العمل ونشر الخير؛ لأنه ممن استهوته نفسه حتى يكاد أن يسقطه شيطانه، ولا شك إن الانقطاع عن الدعوة للخير ومشاركة الصالحين وظيفتهم هو الشيطان بذاته، ولهذا لن يكون المصلح المقصر أكثر تقصيرا من الداعية اللص، الذي كان سبباً في ثبات الإمام أحمد بن حنبل يوم محنته، فقد روى ابنه عبدالله بن أحمد بن حنبل رحمهما الله تعالى، يقول:



كنت كثيراً أسمع والدي أحمد بن حنبل يقول: رحم الله أبا الهيثم، فقلت: من أبي الهيثم يا أبتي فقال: أبو الهيثم الحداد لما مُدت يدي إلى العقاب وأُخرجت للسياط إذا أنا بإنسان يجذب ثوبي من ورائي ويقول لي: تعرفني؟ قلت: لا، قال أنا أبو الهيثم العيار اللص الطرار، مكتوب في ديوان أمير المؤمنين أني ضُربت ثمانية عشر ألف سوط بالتفاريق، وصبرت في ذلك على طاعة الشيطان لأجل الدنيا، فاصبر أنت في طاعة الرحمن لأجل الدين ([19]).فكان سبباً في ثبات الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، وقال الإمامُ العلاَّمةُ ابن حزم ـ رحمه الله ـ كلاما نفيسا وكأنه يُخاطب من يترك عمل الخير والدعوة بسبب تقصيره: "قد توصل الشيطان إلى جماعة من الناس بأن أسكتهم عن تعليم الخير؛ بأن وسوس إليهم، أو لمن يقول لهم: إذا أصلحتم أنفسكم، فمن أمر بالمعروف ونهى عن المنكر وعصى مع ذلك فو الله لا ضاع له ما أسلف من خير، ولا ضاع عنده ما أسلف من شر، وليوضعن كل ما عمله يوم القيامة في ميزان يرجحه مثقال ذرة، ثم ليجازين بأيهما غلب، هذا وعد الله الذي لا يخلف الميعاد... وقد أمر تعالى فقال: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ فمن رام أن يصدَّ عن هذه السبيل بالاعتراض الذي قدمنا فهو فاسق، صاد عن سبيل الله، داعية من دواعي النار، ناطق بلسان الشيطان، عون لإبليس على ما يحب، إذ لا ينهى عن باطل ولا يأمر بالمعروف ولا يعمل خيراً، وقد بلغنا عن مالك بن أنس أنه سئل عن مسألة فأجاب فيها، فقال له قائل: يا أبا عبدالله: وأنت لا تفعل ذلك؟ فقال: يا ابن أخي ليس في الشر قدوة، رحم الله الخليل بن أحمد الرجل الصالح حيث يقول: (اعمل بعلمي ولا تنظر إلى عملي ينفعك علمي ولا يضررك تقصيري) ([20])، وذُكرت هذه المسألة يوماً بحضرة الحسن البصري رحمه الله فقال: "ودَّ إبليس لو ظفر منا بهذه؛ فلا يأمر أحدٌ بمعروف ولا ينهى عن منكر" وصدق الحسن؛ لأنه لو لم يأمر المعروف ولم ينه عن المنكر إلا من لا يذنب: لما أمر به أحد من خلق الله تعالى بعد النبي فكل منهم قد أذنب, وفي هذا هدم للإسلام جملة، فقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ما من أحدٍ إلا وقد ألمَّ، إلا ما كان من يحيى "([21]).



فخذوا حذركم من إبليس وأتباعه في هذا الباب، ولا تدعوا الأمر بالمعروف وإن قصرتم في بعضه، ولا تدعوا النهي عن منكر وإن كنتم تواقعون بعضه، وعلّموا الخير وإن كنتم لا تأتونه كله، واعترفوا بينكم وبين ربكم بما تعملونه بخلاف ما تعلِّمونه" انتَهى عنهُ بنصِّه ([22]). وقد كتَب ابنُ حزمٍ هذه المقالة الزَّكِيَّة في معرض اعتذاره لغيره عن إرشاده ووعظه في خاتمة رسالته حيث قال قبل هذه المقالة بقليل.

المبحث الرابع: أثر المصلح على مجتمعه من خلال القصص القرآني

إن القيام بعملية الإصلاح وظيفة مهمة، يتقرب بها العبد إلى ربه جل وعلا، فيرحم الخلق، ويشفق عليهم، فالإصلاح معناه العام أن تعمر الأرض بالطاعة، وتنهض الأمة بالعدل والإحسان، وهناك ثمار لضرورة وجود وإيجاد المصلحين في المجتمعات وهي كالتالي:

أولاً: إن مهمة المصلح ورسالته في الدنيا هي رسالة تعبدية، من خلال هذه الرسالة يقوم بترغيب المجتمعات إلى عبادة الله وحده، فهي وظيفة الأنبياء و الرسل عليهم السلام، فلا يقوم المصلح بالنفع لنفسه فقط، بل همه ومبتغاه أن يقوم بإسعاد الناس وإدخال السرور عليهم، من خلال إرشادهم لطريق الأنبياء عليهم السلام قال الله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنِ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ "أي فمن اتبع رسلي فاتقاني وأصلح نفسه وعمله فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، ولما كان إتيان الرسل فائدته لإصلاح الناس، لا لنفع الرسل، عدل عن جعل الجواب اتباع الرسل إلى جعله التقوى والصلاح، إيماء إلى حكمة إرسال الرسل، وتحريضا على اتباعهم بأن فائدته للأمم لا للرسل" ([23]).

ثانياً: كما أن الفساد يقوم بإفساد للأرض وهلاك للحرث والنسل، فالمصلح ومنهجه الإصلاحي ضرورة كونية لصلاح الأرض وإعمارها وبنائها وتشييدها وظهور الخير فيها، قال تعالى: ﴿وَلا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ ([24])، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ



وَلَكِنْ لاَ يَشْعُرُونَ﴾، قال ابن كثير "ينهى تعالى عن الإفساد في الأرض وماضره بعد الإصلاح، فإنه إذا كانت الأمور ماشية على السداد، ثم وقع الإفساد بعد ذلك كان أضر ما يكون على العباد"" ([25]).

ثالثاً: إنَّ الحياة البشريَّة في أمن وأمان وسلامة واستئمان مادام يوجد بها المصلحون الربانيون؛ لأن الله عز وجل جعل الحياة لا تسير إلا بنظام دقيق، وسنن كونية منتظمة، وكما جعل الله لهذا الكون الفسيح قوانين تحكم سيره، جعل الله عز وجل في أرضه قوانين تحكم سير البشرية جمعاء؛ من أجل ذلك أرسل الله الرُّسُل ليبيّنوا للنَّاس هذه القوانين لتضبط سيرهم على هذا الجرم من الأرض، والمصلحون هم المبيّنون بعد الأنبياء والرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ لهذه القوانين السماوية الربانية، وبيانُهم له هو صمام أمان المجتمعات من الانحِراف المؤذِن بزوال الأمم والمجتمعات؛ قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾، يقول محمد رشيد رضا: وفي الآية وجه آخر، وهو أنه ليس من سنته تعالى أن يهلك القرى بظلم يقع فيها مع تفسير الظلم والشرك وأهلها مصلحون في أعمالهم الاجتماعية والعمرانية، وأحكامهم المدنية والتأديبية، فلا يبخسون الحقوق كقوم شعيب، ولا يرتكبون الفواحش ويقطعون السبيل ويأتون في ناديهم المنكر كقوم لوط، ولا يبطشون بالناس بطش الجبارين كقوم هود، ولا يذلون لمتكبر جبار يستعبد الضعفاء، كقوم فرعون – بل لابد أن يضموا إلى الشرك الإفساد في الأعمال والأحكام، وهو الظلم المدمر للعمران، ويحتمل أن يراد أنه لا يهلكها بظلم قليل من أهلها لأنفسهم، إذا كان الجمهور الأكبر منهم مصلحين في حل أعمالهم ومعاملاتهم للناس([26]).

رابعاً: للمصلح أثر رباني جليل وثواب من الله عز وجل عظيم بسبب قيامه بعملية الإصلاح بثبات وصبر، وعزيمة وصمود؛ بسبب أنه مستشعر قول الله تعالى:﴿ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ ﴾" إنا لا نضيع أجرهم لأنهم مصلحون، فطوي ذكرهم اكتفاء بشمول الوصف لهم وثناء عليهم على طريقة الإيجاز البديع" ([27]).



ويقول الشعراوي رحمه الله " وقوله:﴿ إِنَّا لاَ نُضِيعُ أَجْرَ المصلحين ﴾بعد قوله:﴿ يُمَسِّكُونَ بالكتاب وَأَقَامُواْ الصلاة ﴾دليل على أن أي إصلاح في المجتمع يعتمد على من يمسكون بالكتاب ويقيمون الصلاة؛ لأن المجتمع لا يصلح إلا إذا استدمت أنت صلتك بمن خلقك وخلق المجتمع، وأنزل لك المنهج القويم"([28]).

المبحث الخامس: أنواع الخصوم للمصلحين من خلال القصص القرآني

من خلال القصص القرآني لغير الأنبياء عليهم السلام، تبين للباحث أن هناك خصوما وأعداءً لكل من يقوم بوظيفة الإصلاح، من بعد الأنبياء عليهم السلام إلى يومنا هذا، وهذه سنة كونية أزلية لا تقوم الحياة إلا على أساس سنة المدافعة، فحيثما يوجد المفسدون يبعث الله المصلحون المجددون، ومن خلال استقراء الآيات القرآنية بحسب سياقاتها، بات واضحًا أن الخصوم بشكل عام يكونون على نوعين اثنين:

المطلب الأول: الخصم الخارجي

وأقصد بالخارجي الذي يكون من خارج نفس المصلح، وهم أربعة أصناف، صنفان أظهر وأوضح يعملان على وضوح الشمس، وهؤلاء لا يحتاجون لبرهان ولا إلى كثير بحث، وهما الكفار والمشركون، وصنفان يعملان في خفاء وتستر إما بنية خبيثة كالمنافقين، أو كان في قلوبهم مرض مصلحة دنيوية، أو دفع مفسدة يخوفهم الشيطان أنها ستقع عليهم إذا صالحوا المصلحين واعترفوا بهم ودعموا أنشطتهم، فهؤلاء هم من المسلمين الذين بينهم وبين النفاق شعرة واحدة فقط، وسيأتي بيانها بالتفصيل.

المطلب الثاني: وهم خصوم الباطن

وأقصد بهم أعداء المصلح، الذين يخالطون نفسه داخليا، وهما الشيطان، وما يتعلق بخلجات النفس وأهوائها.

ـ **فأول صنف من خصوم الخارج هم المشركون والكفار**، لقد آمنَت الصهيونية العالمية الحديثة وغيرهم من أمم الشرق والغرب أن المصلح هو الأقوى والأقوم للبقاء في معركة المستقبل؛ ولهذا فقد جعلوا منه العدو الأخطر والأكبر، ولعل من



يتمعن ويتدبر لآيات القرآن الكريم يتبين له هذا جليًّا كالشمس في رابعة النهار، فقد قال الله تعالى:﴿ إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا ﴾(29)، أي:"بمناصبتهم لكم الحرب على إيمانكم بالله وبرسوله وترككم عبادة ما يعبدون"(30).

وفي هذه الآية يقول العلامة محمد بن علي الشوكاني:"" ابتداء كلام يتضمن الإخبار من الله عز وجل للمؤمنين بأن هؤلاء الكفار لا يزالون مستمرين على قتالكم وعداوتكم حتى يردُّوكم عن الإسلام إلى الكفر إن استطاعوا ذلك، وتهيأ لهم منكم، والتقيد بهذا الشرط مُشعِر باستبعاد تمكنهم من ذلك وقدرتهم عليه، ثم حذَّر الله سبحانه المؤمنين من الاغترار بالكفار، والدخول فيما يريدونه، من ردّهم عن دينهم الذي هو الغاية لما يريدونه من المقاتلة للمؤمنين، فقال: ﴿ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ ﴾ (31)"

إذًا فالمقصود هو دوام عداوة الكفار والمشركين لأهل الإيمان والتوحيد والإسلام، واستخدامهم شتى ألوان العداوة والمكر والتخطيط بخبث، فتارة يتسلطون على رقابنا بالغزو العسكري الاحتلالي، وتارة بالغزو الاقتصادي، وتارة بالغزو الفكري والثقافي، وتارة بالغزو الأخلاقي الإباحي، وتارة بالتدخل السياسي والديمقراطي، إنها صور شتى، وسلسلة متتالية من ألوان إدارة الصراع والمعركة مع المسلمين والعرب.

. وأما النوع الثاني هم خصوم الظاهر وهم المنافقون، والمسلمون﴿ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ﴾(32)، وهم في الحقيقة خصوم لا يظهرون عدواتهم علانية، بل يعشقون العمل وسط الظلام، وهم في الحقيقة أخطر على المصلح من ناحية وضوح هوية الكافر، وسنتناول أولاً الحديث عن المنافقين؛ لأنهم الأصل لخصوم المصلحين من المسلمين الذين في قلوبهم مرض وسيكون على النحو الآتي:

أولًا: معنى النفاق –لغةً كما ذكره صاحب كتاب أساس البلاغة يُقال: نَفَقَتِ الدراهمُ: نَفِدَتْ، وهو يبتغي نفقًا في الأرض، وأخذوا عليه الإنفاق، ونفق اليربوع (حيوان كالفأر) وانتفق: خرج من نافقائه، ونفق ونافَق: دخل فيها، وتنفقته: أخرجته منها (33).



يقول الشيخ الشعراوي رحمه الله في بيان معنى المنافق: "المنافق: كلمة مأخوذة من نافقاء اليربوع، وهو حيوان يشبه الفأر، يعيش في الجبال في سراديب، وحين يتتبَّعه حيوان آخر ليفترسه، فهو يُسرِع إلى جحره الذي يُشبِه السرداب، وهو يفتح أكثر مِن فتحة لهذا الجحر لتكون مخارج له، ومثل هذه الفتحات كالأبواب الخلفية، فينجو من الافتراس، فكأنه فتح لنفسه نفقًا يُنافق منه غيره، فلا يقوى على اللحاق به؛ ولذلك نجد المنافق متعارِضًا مع نفسه، ينطق لسانُه بما لا يؤمن به، متخبِّطًا مع نفسه، لسانُه يقول كلمات الإيمان، وقلبه يضمر الكفر"([34]).

أما في الاصطلاح: فالمنافق "هو الذي يُظهِر غير ما يُبطِنه ويُخفِيه، فإن كان الذي يخفيه التكذيبَ بأصول الإيمان، فهو المنافق الخالص، وحكمُه في الآخرة حكم الكافر، وقد يزيد عليه في العذاب؛ لخداعه المؤمنين بما يُظهِره لهم من الإسلام، قال تعالى:﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ ﴾(35)، وإن كان الذي يُخفِيه غيرَ الكفر بالله وكتابه ورسوله صلى الله عليه وسلم، وإنما هو شيء من المعصية لله، فهو الذي فيه شعبة أو أكثر مِن شُعَب النفاق" ([36]).

وقد جاء في كتاب (أصول الدعوة) كلاماً جميلاً عن سبب ظهور المنافقين في المجتمعات الإسلامية واختفائهم وراء إسلامهم مع كفرهم بكل ما جاء عن الله سبحانه وتعالى فقال "عندما تنتصر الدعوة إلى الله في المجتمع الكافر، وتعلو كلمة الله تعالى، ويدخل الناس في دين الله أفواجًا، وتستأصل قوة الكفر، ويذهب سلطان الكافرين، فتكون القوة والمنَعة للمسلمين – عند ذلك يمكن أن يوجد المنافقون، الذين لم يؤمنوا مع المؤمنين، ولم يَبْقَوا على كفرهم ظاهرينَ معروفين مع الكافرين؛ خوفًا من سطوة المسلمين، فيُبطِنون الكفر ويُظهِرون الإسلام) ([37]).

ـ **النوع الثالث**: المسلم المتمصلح والمتملق بعدواته الذي حصل في قلبه مرض شبهة أو مرض مصلحة ترجى لدفع ضر يخاف منه؛ أو بسبب ضعف إيمانهم بالله وبمنهجه في الأرض، وهؤلاء يسيرون في الطريق إلى الذين في قلوبهم مرض، وهو طريق النفاق إذا لم يرجعوا وينتبهوا لأنفسهم، وهم المقصودون في قوله تعالى﴿ إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ﴾(أن المراد بالمرض: الإِحَن والعداوات، وقيل: الشك، وقيل: الشبهة ([38]).



وقال الإمام الشعراوي رحمه الله مبيناً الفرق بين المنافقين والذين في قلوبهم مرض: "هم القوم الذين تتصارع ملكاتهم، وما على ألسنتهم يتناقض مع ما في صدورهم، أما الذين في قلوبهم مرض فهم ضعيفو الإيمان؛ مسلمون ساعة الرخاء؛ فارون من الدين ساعة الشد، إذًا فهناك فريقان ذكرهما الحق سبحانه وتعالى؛ المنافقون وهؤلاء كانوا من الأوس والخزرج ملكاتهم متضاربة؛ لأنهم كانوا يريدون السيادة على المدينة، وواحد منهم كان ينتظر أن يلبس تاج الملك، وبمجيء رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة تنتهي منه هذه الفرصة وتضيع فرصة الملك والزعامة، وقد أوجد ذلك في نفسه حقداً وغيظاً. ولكن ظاهرة الإقبال من أهل المدينة كلهم على الإيمان والدخول في الإسلام؛ جعلت هؤلاء المنافقين لا يستطيعون المقاومة؛ لذلك نطقوا الشهادتين بألسنتهم وبقي في قلوبهم حقد وضغينة على الإسلام، والذين في قلوبهم مرض ليسوا منافقين ولكنهم ضعيفو الإسلام، ([39]).

المبحث السادس: أسباب تسلط الخصوم على المصلحين

إنّ هناك أسباب حسية ومعنوية لتسلط الأعداء والخصوم على المصلحين بشكل عام كتسلطهم بالقتل والتدمير تارة والسخرية والاستهزاء الإعلامي تارة أو وصفهم بأبشع النعوت تارة، ومنذ قديم الزمان وإلى يومنا هذا ومازال الخصوم يشنون عليهم صنوف الحروب؛ وهذا بتقديري يرجع لأمور عدة منها:

أولاً: إن الله عز وجل قد يجعل التسلط على المصلحين من قبل الخصوم خاصة وعلى المسلمين عامة ليكون ابتلاءً لهم، وتمحيصا في حياتهم، و إن الله عز وجل قد تفضل على هذه الأمة بأن لا يسلط عليهم عدواً من غيرهم، وإنما يقع التسلط على بعض المسلمين لا على جميعهم ، قال الله عز وجل: ﴿ وَلَن يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً ﴾([40])، قال الشنقيطي في أضواء البيان: "في معنى هذه الآية أوجه للعلماء: منها أن المراد بأنه لا يجعل لهم على المؤمنين سبيلاً يمحو به دولة المسلمين ويستأصلهم ويستبيح بيضتهم؛ كما ثبت في صحيح مسلم وغيره عنه صلى الله عليه



وسلم من حديث ثوبان أنه قال: وإني سألت ربي ألا يهلك أمتي بسنة بعامة وألا يسلط عليهم عدوا من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم، وإن الله قد أعطاني لأمتي ذلك حتى يكون بعضهم يهلك بعضاً ويسبي بعضهم بعضاً. ([41]).

ثانياً: من أسباب التسلط ضعف دور المصلح، في إرشاد وتوجيه أمته للخير، ومجاهدة أعمالهم الشريرة، والنهوض بالأمة من براثن الرذيلة، روى أبو داود عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم"([42]). والمصلحون داخلون في هذا الحديث، إذا تكاسلوا عن أداء أمانة الدعوة وتبليغ الناس الخير.

ثالثاً: التفرق والتشرذم الذي يعيشه المصلحون وتسلط بعضهم على بعض، بالسباب تارة والشتم تارة والاستنقاص من بعضهم البعض تارة، وهذا لا يخدم إلا الأعداء والخصوم، إن مما يزعج الصادقون من هذه الأمة، أن يكون للعاملين في حقل الدعوة المعاصرة أعداء من خارجها يتربصون بها، ويكيدون لها، فهذا أمر منطقي اقتضته سنة التدافع بين الحق والباطل، والصراع بين الخير والشر، التي أقام الله عليها هذا الكون الذي نعيش فيه:﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ﴾([43]).

رابعاً: مفهوم التوكل على الله عند بعض المصلحين الخاطئ، فقد فهم بعض من المصلحين، أن التوكل هو ترك الأخذ بالأسباب، مع أن هذا الأمر مخالف لدين الإسلام ، ولو كان الأمر كذلك لطبقه سيد المتوكلين محمد صلى الله عليه وسلم، فقد كان يأخذ للنصر عُدته، وللسفر زاده، وللمرض دواءه، ويحث الصحابة على العمل والسعي في طلب الرزق، ومن انحرافات فهم التوكل أيضًا: عدم التوكل على الله عز وجل التوكل الحقيقي في كل الأمور، فكم من المصلحين من يعتقد بأن رزقه في وظيفته أو تجارته، فتجده يكسل ويفتر بسبب خوفه من انقطاع رزقه، فالمصلح الأصل فيه أن يقوم بالتوكل على الله حق توكله، وأن لا يخاف في الله لومة لائم، فأين عقيدة التوكل يقول عليه الصلاة والسلام: "لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله، لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصًا وتروح بطانًا"([44]).



الخاتمة

ـ هناك خصم للمصلح أشد فتكا له وأشد خطورة عليه، وهو المنافق الذي يظهر المحبة ويبطن الخبث والكره له، ولا تقل خطورة المسلم الذي في قلبه مرض، الذي يعادي المصلح بسبب أطماعه ومصالحه الشخصية، وهو قريب جداً من حكم المنافق.

ـ أن أنواع المصلح في القرآن الكريم ثلاثة فأفضل أنواعهم، صاحب الصلاح المتعدي، من غير اليائس من حال أمته، ولا المقصر في طاعة الله عز وجل، وبسبب تقصيره يتهاوى بين عمل الإصلاح وبين القعود بسبب وساوس شيطانه وتقصيره.

ـ إن الآيات التي تتحدث عن المصلحين وخصومهم، كثير منها أتى على قالب قصصي، وعلم القصص علم قديم يحتاج إلى تنزيله للواقع المعاش، حتى يكون أكثر تأثيراً في الواقع المعاش، فلا يكون قصصاً تتلى لجلب الراحة وقضاء أسعد الأوقات معها، لا يجب أن تصرف فيه الأوقات للغوص في أسرار معاني هذه القصص، والعيش معها بواقعية ومعاصرة تامة.

ـ يجب على الدعاة في هذا العصر الذي يراد لأهله المسلمون أن يغربوا من تاريخهم المجيد، أن يكافحوا من أجل تذكير أمتهم بماضيهم التليد، ويذكروا المسلمين بخطط أعدائهم الذين لا يهدئون حتى إطفاء وهج

. إن التفرق والتشرذم الذي يعيشه المصلحون وتسلط بعضهم على بعض، بالسباب تارة والشتم تارة والاستنقاص من بعضهم البعض تارة، وهذا لا يخدم إلا الأعداء والخصوم،

ـ مفهوم التوكل على الله عند بعض المصلحين الخاطئ، فقد فهم بعض من المصلحين، أن التوكل هو ترك الأخذ بالأسباب، مع أن هذا الأمر مخالف لدين الإسلام ور هذا الدين.



الهوامش

1) سورة الحجرات:9.

2) سورة الأنفال:1.

3) سورة الأحقاف:15.

4) مجموعة من العلماء. (1973 م). إشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، الناشر: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ط1. ج:1، ص:196.

5) سورة يس: 49.

6) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. (1995 م). مختار الصحاح تحقيق: محمود خاطر، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون – بيروت الطبعة طبعة جديدة. ج: 15، ص:31.

7) الجوهري، إسماعيل بن حماد. (1987 م). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، ط1، ج: 1، ص1051.

8) القطان، مناع بن خليل. (1421هـ). مباحث في علوم القرآن، ط2، ج: 1، ص:316.

9) عبد المعبود، همام. (1427هـ). النجاة بين الصلاح والإصلاح، موقع أنا المسلم، http://almoslim.net/node

10) الْبُخَارِيُّ، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي. (1422هـ). الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، عن عبد اللَّه بن عمرو بن العاص ـرَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رقم الحديث 6484.

11) رواه البخاري، المرجع السابق، رقم الحديث، 5670، ومسلم الإيمان، باب بيان تحريم إيذاء الجار.

12) سورة البقرة: 177.

13) عبد المعبود، النجاة بين الصلاح والإصلاح، المرجع السابق.

14) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي. (2000م). جامع البيان في تفسير القرآن للطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، ج: ،3 ص: 518.

15) سورة الأعراف: ١٦٣.

16) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي. (1999م). تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 2، ج:3، ص:4453.

17) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، ج:1، ص: 291.

18) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله. (2000م). تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط2، ج:1، ص: 306.

19) أبو الفرج بن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي. (2000م)، صفة الصفوة المحقق: أحمد بن علي الناشر: دار الحديث، القاهرة، مصر، ج: 2، ص: 485.

20) الدينوري، أبو بكر أحمد بن مروان المالكي. (1419هـ). المجالسة وجواهر العلم، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، البحرين دار ابن حزم (بيروت – لبنان)، ج: 4، ص:440.

21) المباركفوري، أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله بن حسام الدين الرحماني (1984 م) ـ مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الناشر: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء –الجامعة السلفية –بنار الهند، ط3، ج: 1، ص: 232.



22) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي أبو محمد سنة الطباعة (د.ت)، تلخيص لوجوه التخليص رسائل ابن حزم الأندلسي، المحقق: إحسان عباس.ص:259-265

23) ابن عاشور، محمد الطاهر. (1997م). التحرير والتنوير. الطبعة التونسية، دار النشر: دار سحنون للنشر والتوزيع -تونس، ج:8، ص:48.

24) سورة الأعراف: 56.

25) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، ج:3، ص:385.

26) رضا، محمد رشيد. (1990 م). تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ترقيم الكتاب موافق للمطبوع، وتم ربطه بنسخة مصورة أخرى (لدار المنار). ج:11، ص:222.

27) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج: 8، ص:343.

28) الشعراوي، محمد متولي. (د.ت)، تفسير الشعراوي، ج: 1، ص: 3101.

29) سورة النساء: 101.

30) الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن للطبري، المرجع السابق. ج:7، ص: 404.

31) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو جار الله. (د.ت)، أساس البلاغة ج:1، ص: 485.

32) سورة الأنفال: 49.

33) الشعراوي، مرجع سابق، ج:8، ص:4736.

34) زيدان، عبد الكريم. (2001م)، أصول الدعوة، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط9، ص: 396.

35) سورة النساء: 145.

36) زيدان، مرجع سابق، أصول الدعوة، ص:396.

37) زيدان، مرجع سابق، أصول الدعوة، ص: 291.

38) الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني. (د.ت). روح المعاني، المحقق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية. بيروت، ط1، ج:6، ص: 22.

39) الشعراوي، تفسير الشعراوي. ج:1، ص: 3297.

40) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني. (1995 م). أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت – لبنان. ج:1، ص: 3190.

41) سورة النساء:141.

42) الألباني، محمد ناصر الدين. (د.ت). سلسلة الصحيحة، المصدر: تم كتابة هذه المجلدات وتصحيحها من قبل مجموعة من الأخوة. ج1، ص: 16.

43) سورة الفرقان: 31.

44) أحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني. (2001م). مسند الإمام أحمد بن حنبل، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالة، المحقق: شعيب الأرناؤوط -عادل مرشد، وآخرون، حديث رقم 205، 30/1.



المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

الألباني، محمد ناصر الدين. (د.ت). سلسلة الصحيحة. المصدر: تم كتابة هذه المجلدات وتصحيحها من قبل مجموعة من الأخوة.

الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني. (د.ت). روح المعاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية. ط1.

الْبُخَارِيُّ، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي. (1422هـ). الجامع المسند الصحيح المختصر، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، القاهرة: دار طوق النجاة. ط1.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. (1987 م). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي أبو محمد سنة الطباعة (د.ت)، تلخيص لوجوه التخليص رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس. (د. ط).

الدينوري، أبو بكر أحمد بن مروان المالكي. (1419هـ). المجالسة وجواهر العلم، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. بيروت: دار ابن حزم.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. (1995 م). مختار الصحاح. تحقيق: محمود خاطر، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

رضا، محمد رشيد. (1990 م). تفسير المنار. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله، (1998م). أساس البلاغة. تحقيق: محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية.

زيدان، عبد الكريم. (2001م)، أصول الدعوة. الرياض: مؤسسة الرسالة.



السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي. (2000 م). تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق. الرياض: مؤسسة الرسالة. ط2.

الشعراوي، محمد متولي. (1997)، تفسير الشعراوي. القاهرة: مطابع أخبار اليوم.

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني. (1995 م). أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

الشيباني، أحمد بن حنبل. (2001 م). مسند الإمام أحمد بن حنبل، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي الرياض: مؤسسة الرسالة

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الآملي. (2000 م). جامع البيان في تفسير القرآن للطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط1.

عبد المعبود، همام. (1427هـ). النجاة بين الصلاح والإصلاح، موقع أنا المسلم، http://almoslim.net/node

ابن عاشور، محمد الطاهر. (1997م). التحرير والتنوير.، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع.

أبو الفرج بن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي. (2000م). صفة الصفوة. تحقيق: أحمد بن علي. القاهرة: دار الحديث.

القطان، مناع بن خليل. (1421هـ). مباحث في علوم القرآن، ط2، ج: 1، ص:316.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي. (1999 م). تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 2.

المباركفوري، أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان الرحماني (1984 م). مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. الهند: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، ط3.

مجموعة من العلماء. (1973 م). إشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، الناشر: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ط1.







SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches

(JISTSR)

/ Journal home page: http://jistsr.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **5**، العدد 4، أكتوبر 2019م

e-ISSN: 2289-9065

الحقوق الشرعية للمرأة في القرآن الكريم من خلال سورة النساء

THE LEGITIMATE RIGHTS OF WOMEN IN THE HOLY QURAN THROUGH SURAT AN-NESA’

عمار محمد علي الخُبيّ

abualkhattab2762015@gmail.com

د. خالد علي علي دهمة

د. محمد فتحي محمد عبد الجليل

جامعة السلطان زين العابدين — ماليزيا

ARTICLE INFO
Article history:
Received 22/8/2019
Received in revised form1/9/2019
Accepted 30/9/2019
Available online 15/10/2019
Keywords: Rights; legitimacy; Women; Surat *an-Nesa*'

ABSTRACT

Women in Islam have an important and clear role. They have been honored and granted rights to raise their status higher than it was before Islam. Throughout history and in ignorant societies, women have suffered a painful reality from infanticide, oppression, humiliation, aggression and violation of their dignity. The rights of women are of great importance in the Islamic thought as obvious in many positions in the Holy Quran, especially in Surat *An-Nesa'*. The research addresses this point. It shows the rights of women in Islam as summarized in Surat *An-Nesa'*, since women are a reflection of society, it shows the extent of its development and raising. The purpose of this research is to clarify the legitimate rights of women granted by God Almighty and detailed in His holy book and make them comprehensive and complete for all spheres of life in this world and the Hereafter on equal terms with men with neither injustice nor derogation. Islam is the only system that has granted women unprecedented. The current study arrives to the following results: in pre-Islam, women were maltreated and undervalued. After the advent of Islam, women have had an independent entity and personality, and been equated with men and women in terms of rights and dignity. The Islamic religion views women as half of society. She is the man's partner in building the universe, and his partner in slavery to God.

ملخص البحث

إن المرأة في الإسلام لها دور مهم وواضح، فقد كرّمها ومنحها من الحقوق ما رفع مكانتها، وأعلى من شأنها بالنسبة لما كانت عليه قبل الإسلام. ولقد عانت المرأة في التاريخ البشري والمجتمعات الجاهلية وقائعا مؤلمة من وأدٍ، وظلم، وبخس، واعتداء، وانتهاك لكرامتها. فحقوق المرأة من الأمور التي شغلت حيزًا كبيرًا في الفكر الإسلامي، وفي العديد من المواطن في القرآن الكريم وخاصةً في سورة النساء, وهنا تكمن مشكلة هذا البحث. وتأتي أهمية هذا البحث وسبب اختياره في كونه يبين حقوق المرأة في الإسلام بصورة مختصرة من خلال سورة النساء، إذ أنّ المرأة هي انعكاس للمجتمع، فهي تبين مدى تطوره ورقيه. ويهدف هذا البحث إلى بيان الحقوق الشرعية للمرأة التي منحها إياها الله سبحانه وتعالى وبيّنها



مُفصلة في كتابه العزيز وجعلها شاملة كاملة لجميع مجالات الحياة في الدنيا والأخرة كشقيقها الرجل في صورة عادلة لا ظلم فيها ولا انتقاص، والتوضيح بأن الإسلام هو المنهج الوحيد الذي منح المرأة من الحقوق مالم يمنحها دينٌ سواه. وتظهر من خلال هذا البحث النتائج التالية: أن المرأة كانت قبل الإسلام مهضومة الحقوق، لا كرامة لها ولا إنسانية، وبعد مجيء الإسلام أصبح للمرأة كيان وشخصية مستقلة, وأن الإسلام ساوى بين الرجل والمرأة في الكرامة الإنسانية، فكلاهما خُلق من نفس واحد، فلا يوجد بينهما فرق. وأن الدِّين الإسلاميّ ينظر إلى المرأة على أنّها نصف المجتمع. فهي شريكة الرَّجُل في عِمارة الكون، وشريكته في العبوديّة لله تعالى.

الكلمات المفتاحية: الحقوق, الشرعية, المرأة, سورة النساء.

المقدمة

جاء الإسلام ومنح المرأة حق الحياة والميراث، والنفقة، والرفق، والتعبير عن الرأي وحقوق أخرى كثيرة، واعترف بإنسانيتها وحقوقها في جميع مجالات حياتها اعترافاً يتفق مع فطرتها السليمة الرشيدة. وحقوق المرأة ليست قضية إنسانية فحسب، بل هي قضية وطنية ترتبط بالعديد من المجالات الفكرية، والسياسية، والاقتصادية، وفيما يأتي أهم حقوق المرأة كما وردت في سورة النساء. فالإسلام ينظر إلى المرأة نظرة راقية، ويعتبرها ذات مكانة كبيرة ومهمة، فقد كرمها الله سبحانه وتعالى ورفع شأنها من خلال تخصيص الكثير من الحقوق والحريات ما تكفل لها الحياة السعيدة والكريمة، إلى جانب جعل تلك الحقوق شاملة لجميع مناحي وجوانب الحياة الإنسانية سواء الاقتصادية، أم الفكرية، أم السياسية، أم الاجتماعية، أم الدينية، كما وجعلها عامة لجميع أفراد المجتمع من مسلمين وغير مسلمين. الحقوق في الإسلام غير قابلة للتغيير والتبديل، لأنها مرتبطة بتعاليم وتشريعات الله سبحانه وتعالى، ومن أهم تلك الحقوق: حق المساواة بين جميع الناس على اختلاف أعراقهم، وأجناسهم، وألوانهم، إلى جانب المعاملة الحسنة دون تمييز بين أحد، وحق تحقيق العدالة بين الجميع، وحق الكفاية التي اهتم بها الإسلام، كما وتتفرع هذه الحقوق الرئيسية إلى الكثير من الحقوق الثانوية والتي



تعتبر منهجا لحياة كريمة. وستعتمد هذه الدراسة مؤلفات كثيرة أهمها كتب التفاسير واللغة وغيرها لتبين لنا مدى حرص الإسلام على المرأة وبيان ما ورد في السورة من حقوق كفلتها الشريعة الإسلامية للمرأة. وسيقتصر الباحث في دراسته لهذا البحث على الحقوق المشروعة للمرأة التي تناولتها سورة النساء لأنها كرست الحديث عن المرأة، وأولته عناية واضحة أكثر من غيرها من السور.

المبحث الأول: تعريف الحقوق لغةً واصطلاحاً

المطلب الأول: الحق لغة

(حَقَّ) الحاء والقاف أصلٌ واحد، وهو يدل على إحكام الشيء وصحته. فالحق نقيض الباطل، ثم يرجع كل فرع إليه بجودة الاستخراج وحُسن التلفيق ويُقال حق الشيء وجب[1] والحَقُّ: من أسماء اللهِ تعالى، أو من صِفاتِهِ، والقُرْآنُ، وضِدُّ الباطِلِ، والأمر المَقْضِيُّ، ويطلق الحق على: (والعدل، والإسلام، والمال، والمِلك، والموجود الثابت، والصدق، والموت، والحزم) وواحدُ الحُقوقِ[2] وذكر الجرجاني في تعريفه الحق أنه الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، ويستعمل في الصدق والصواب أيضًا[3]. ومن الثابت إن الحق يرتبط دائما بالواجب ارتباط التزام وتناوب ، وإذا كانت مصاحبة لأحد حروف الجر فتشير إلى معنى الواجب فنقول مثلا: "حقَ له" أي بمعنى وجب له ، ونقول أيضا "حقَ عليه" بمعنى وجب عليه[4] عرَّف الغرب الحق بقولهم: هو ما يجب أن يتحقق في ذاته ويترتب على ذلك تحقيقه مصلحة أو دفع مضرة[5]. وفي ضوء المعنى اللغوي للكلمة نخلص: إلى إن الحق هو: الحكم المطابق للواقع، ويطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب لاشتمالها على ذلك، ويقابله الباطل. ويعني الحق أيضا الصدق، فقد شاع في الأقوال الخاصة، ويقابله الكذب، وقد يفرق بينهما، لان المطابقة تعد في الحق من جانب الواقع، ومعنى حقيقته مطابقة الواقع إياه[6].



المطلب الثاني: الحق اصطلاحاً

وفي اصطلاح أهل المعاني: هو الحكم المطابق للواقع، ويطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتمالها على ذلك، ويقابله الباطل.

المبحث الثاني: الحقوق الشرعية للمرأة في سورة النساء

كفل الإسلام للمرأة حقوقها في مختلف مجالات الحياة المتعلقة بها، بينما كانت المرأة عند الأمم السابقة فاقدة لأبسط الأمور وأدنى الحقوق، وربما فقدت إنسانيتها وكرامتها في كثير من الأحيان، وفي واقعنا المعاصر تتعرض المرأة لكثير من الانتهاكات لحقوقها المشروعة لها، كحرمانها من الميراث، وإجبارها على الزواج ممن ليس كفأً لها، ومنعها من التعليم، وتسخيرها لعمل البيت التي تفوق طاقتها وطبيعتها البشرية كأنثى، بينما الشارع الكريم قد أنزل نصوص قطعية الدلالة فحواها رعاية المرأة وحمايتها وحفظ حقوقها ورفع مقامها وشأنها. كما أنها نصوص قطعية لا تقبل الانتقاص منها أو المزايدة عليها.

فالإسلام كرم المرأة من الطفولة حتى الأُمومة، فاعتنى بها بنتاً وزوجاً وأُماً. وبينما الشرعية الإسلامية قد كفلت للمرأة حقوقها وكرامتها ومكانتها؛ تأتي أصوات نشاز من منظمات وجمعيات ومؤسسات غربية علمانية تدعو للمساواة بين الرجل والمرأة وتتغنى باسم حقوق المرأة وحمايتها من الظلم والجهل والعنف وغيره. وليس هذا خوفاً وغيرة من الغرب على حقوق وحريات المرأة المسلمة العفيفة، بل هو الكيد والمكر على الإسلام وأهلة، فعمدوا إلى هدم أهم أركان المجتمع المسلم وزعزعة كيانه من خلال بث سمومهم وشبهاتهم في صفوف كثير من النساء المسلمات اللاتي لا يدركن جيداً خطر هذه الشبهات الكاذبة التي يطمع الغرب من خلال تنفيذها إلى خروج المرأة عن عفتها وحيائها وكرامتها إلى سلعة



رخيصة ممتهنة تباع في الشوارع وعلى الأرصفة وتزاحم الرجال في أسواقهم وأعمالهم، بل ربما تقلدت بعض المناصب التي يشترط فيها أن تتنازل عن كثير من أمور دينها وعلى رأسها حجابها وسترها. وشريحة واسعة من نساء المسلمين التي مصيبتها أنها قد تأثرت بهذا الفيروس الخطير وظنت أن تقليد الغرب والمطالبة بحقوقها على طريقتهم هو مخرجها الوحيد وقضيتها العادلة التي لن تجد لها إنصاف دون تطبيق الأحكام العلمانية الغربية حول قضاء المرأة وحقوقها. ونسيت أن الإسلام الحنيف قد حفظ لها حقها في المساواة مع الرجل في الخلقة والجزاء، وفي اختيار الزوج، والتصرف في مالها، وحُسن العشرة، والمهر، والإرث، والعدل عند تعدد الزوجات، وغيرها من الحقوق الكثيرة. وفيما يلي نستعرض حقوق المرأة التي كفلها لها ديننا الإسلامي الحنيف من خلال سورة النساء:

المطلب الأول: حق المرأة في المساوة مع الرجل

المرأة والرجل أمام الله سبحانه وتعالى سواء في الإنسانية، فكم من امرأة هي خير وأحب إلى الله من ألف رجل بإيمانها وتقواها وصلاحها، والمرأة في مجتمعنا هي نصف المجتمع وقد خلقها الله تعالى لتكمل النصف الآخر، كما أجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤال أُم سُليم حين سألته عن قيضة الاحتلام للمرأة، فقال صلى الله عليه وسلم: {نَعَمْ، إِنَّمَا النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ}[7]. فالإسلام جاء لينير حياة المرأة التي غشيها الظلام عند الأُمم السابقة وخاصة أيام الجاهلية. فأكرمها ورفع شأنها وبين أن المرأة كالرجل في الخلقة والجزاء والثواب والعقاب.

الفرع الأول: المساواة بين الرجل والمرأة في أصل الخلقة

إن مبدأ المساواة مبدأ سامٍ سعى الإسلام إلى ترسيخه في المجتمع، ليجعل للمرأة المكانة اللائقة بها، وليعيد لها حقوقها المسلوبة منها، وما نسمعه اليوم من مناداة بمساواة المرأة بالرجل مساواة تامة في الميراث، والتعليم، والتعدد، وطبيعة العمل، وغيرها من الأمور ما هو إلا أمر يتنافى مع الفطرة السليمة التي فطر الله المرأة عليها. فالناس جميعاً ذكوراً وإناثاً خلقوا من



أصلٍ واحد لا يمتاز أحدهم عن الآخر إلا بتقواه وصلاحه وإيمانه وهذا قانون عام إلى قيام الساعة أقره الله سبحانه وتعالى في مطلع سورة النساء بقوله: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا}(8) وقوله تعالى من {مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ} يقتضي بأن لا يكون أحدهما –الرجل أو المرأة– مميزاً أو محابىً عن الآخر في أصل الخلقة "فالآية جعلتهما من نفس واحدة لتدلل على أن كليهما سواءً بسواء في الإنسانية"(9). فالإسلام لم ينظر يوماً للمرأة نظرة احتقار وامتهان وازدراء في أصل خلقتها وطبيعتها. ولكن في المقابل لا يعني مساواة المرأة بالرجل في أصل الخلقة والإنسانية أن تساويه في حكم طبيعتهما البشرية التي فطرهم الله عليها، فلكل منهما صفات خُلُقية ومكتسبة يتميز بها عن الآخر وتؤهله للوظيفة والعمل الذي خلقه الله لأجلها. "فالتفاصيل بين الرجل والمرأة لا يعود سببه وجوهره إلى قضية الذكورة والأنوثة، بل يرجع إلى عوامل خارجية اقتصادية أو اجتماعية اقتضت ذلك"(10).

الفرع الثاني: المساواة بين الرجل والمرأة في الجزاء الأُخروي

ومن صور المساواة التي أقرتها السورة الكريمة المساواة بين الرجل والمرأة في الثواب والعقاب، فكلاهما مكلف من عند الله ومخاطب بالأوامر والنواهي، ومحاسب على عمله، إن خيراً فخير وإن شراً فشرّ. "ولقد كانت الأُمم السابقة تحتقر المرأة وتقول أنها لا تدخل الجنة، وأنها لا تستطيع أن تسموا في المراتب الدينية والروحية، أو أن تدرك القرب من الله سبحانه وتعالى كالرجل، فجاء القرآن ليبين أن جزاء الأعمال من ثواب أو عقاب لا يرتبط بجنس الفرد ذكراً كان أو أُنثى، بل يرتبط بدرجة الإيمان والعلم الصالح"(11)، قال تعالى: {وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا}(12) فالآية عامة، وهي أيضاً حُجة على من حرم المرأة من حظوظ كثيرة من الخير سواءً في الجاهلية أو عند أهل الكتاب، وتؤكد الآية أيضاً على أهلية المرأة للتكليف والمسؤولية والجزاء ودخول الجنة، فهي



شريكة الرجل في ذلك على حدٍ سواء. ومما يؤيد ويؤكد أن الرجل والمرأة سواء في الجزاء الأخروي قوله تعالى:{إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا}[13].

المطلب الثاني: حق المرأة في الاختيار

الفرع الأول: حق المرأة في اختيار الزوج ومفارقته

شاء الله تعالى أن يكون بيت الزوجية هو المكان والملاذ الآمن لأفراده، يجد فيه الزوجان الراحة والطمأنينة والسكينة، قال تعالى: {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ}[14] وفي بداية تأسيس بيت الزوجية أعطى الإسلام الحق للمرأة في اختيار شريك حياتها باعتبارها أصلاً للتصرف، فهي لا تختلف عن الرجل في ذلك. "وإنما شرط موافقة ولي الأمر على زواج الفتاة لا يأتي إلّا بعد رضى الفتاة وقبولها وتعبيرها عن قبولها بشريك حياتها إما تصريحاً أو تلميحاً، وإنما اشترط الشارع موافقة ولي الأمر لأن طبيعة الفتاة وحيائها وقلة خبرتها بمجتمع الرجال يمنعها من مباشرة ذلك بنفسها، ولكن إن رفضت المرأة الزوج فالعقد باطل وإن وافق ولي أمرها وأكرهها"[15].

وكما أن للمرأة الحق في اختيار الزوج فلها الحق أيضاً في مفارقته، فقد يحدث أثناء حياتهما الزوجية ما يعكر صفو الحياة، فيكره كلاً منها الآخر ولا تطيق الزوجة استمرار الحياة مع الزوج، فعندئذ أباح الشارع للمرأة الانفصال عن الرجل بمخالعته إذا توصلا إلى طريق لا يُرجى منه فرجاً ومخرجا، وربما طال النزاع الصراع بينهما حتى يقصرا في حق الله وطاعته. وكما أباح الله للرجل الطلاق ومفارقة المرأة كذلك أباح الله للمرأة الخُلع ومفارقة الرجل فكلاهما سواء في هذا



الحق. قال تعالى: {وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا}[16]. وقال تعالى في موطن آخر: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا}[17] "ليبين للمران أنها وإن انفصلت عن زوجها الأول فإنها قد تجد السعادة وراحة البال مع زوج آخر يكون تعويضاً لها عما كرهت من الأول"[18] وبذلك يكون الإسلام قد رفع عن المرأة الظلم الاجتماعي الواقع عليها فسمح لها إن رأت من الزوج مالا تطيق أن تختار الفراق بالمخالعة.

الفرع الثاني: حق المرأة في اختيار التصرفات المالية

أعطى الإسلام للمرأة الأهلية الكاملة كالرجل، وأثبت لها حق التصرف في مالها، ومباشرة جميع أنواع العقود، وكذلك حق الإجارة والوكالة والإتجار بمالها الخاص ضمن الضوابط الشرعية التي أرادها الله وذلك لِما لها من ذمّة مالية مستقلة. وابطل الإسلام ما كانت عليه الجاهلية من حرمان المرأة من الميراث سواءً كان قليلاً أو كثيراً، وكان الرجال في الجاهلية يُضيقون على المرأة في تصرفها فيما تملك، فجاء الإسلام ورفع عنها هذا الظلم، وأثبت لها حق التصرف والتملك في هذا المال. قال تعالى: {لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا}[19] يقول الطبري في تعليقه على هذه الآية: "كان النساء لا يورَّثن في الجاهلية من الآباء، وكان الكبير يرث، ولا يرث الصغير وإن كان ذكرًا، فقال الله تبارك وتعالى: "للرجال نصيبٌ مما ترك الوالدان والأقربون" إلى قوله: "نصيبًا مفروضًا"[20]. فمال المرأة سواءً اكتسبته بعملها، أو كان عطيّة من أي جهة كانت، هو حق خالص لها تتصرف فيه كيفما تشاء ومتى ما تشاء، ليس لأحد من الرجال مهما كانت صلة قرابته بها أن يستبد بها فيأخذ عنها



هذا المال إلّا عن طيب نفسٍ منها قال تعالى: {وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا}(21).

المطلب الثالث: حق المرأة في حُسن العشرة

الفرع الأول: حُسن معاشرة المرأة بالمعروف

الأصل في المرأة أن تكون عظيمةً وجليلة الشأن في بيتها، وأمام أولادها، وفي مجتمعها، ولا يحق للزوج أن يهينها بأي شكلٍ من الأشكال، فلا يكرمها إلّا كريم، ولا يهينها إلا لئيم، وفي حق إيجاب المعاشرة بالمعروف يقول تعالى: {وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ}(22) "فالآية الكريمة تُشعر بأن معناها يدخل فيه المساواة والمشاركة بين الزوجين، أي عاشروهن بالمعروف وليعاشرنكم أيضاً بالمعروف، وبذلك يكون كلاً منهما مدعاة لإدخال السرور والبهجة على الآخر. "فالمعاشرة بالمعروف تكون بالإجمال في القول والنفقة والمبيت. والمعروف: ما تألفه الطباع السليمة ولا يستنكره الشرع ولا العرف ولا المروءة. فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فاصبروا"(23) فإحسان العشرة من الزوج ليس بتوفير الطعام والشراب وغيرهما من الأمور المادية، وإنما هي أمور تنبعث من قلبه إلى قلبها ممزوجة بروح المحبة والمودة وروح الإيمان بالمهمة التي جمعتهما من تربية الأبناء وتدبير المنزل"(24).

الفرع الثاني: صور من حَسن العشرة مع المرأة

تتعدد صور إحسان الزوج إلى زوجته في العشرة من خلال قوله تعالى: {وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ}(25) وقول النبي صلى الله عليه وسلم عندما سُئل ما حق زوجة أحدنا عليه فقال: {أَنْ تُطْعِمَهَا إِذَا طَعِمْتَ، وَتَكْسُوَهَا إِذَا اكْتَسَيْتَ، أَوِ اكْتَسَبْتَ، وَلَا تَضْرِبِ الْوَجْهَ، وَلَا تُقَبِّحْ، وَلَا تَهْجُرْ إِلَّا فِي الْبَيْتِ، قَالَ أَبُو دَاوُدَ: "وَلَا تُقَبِّحْ أَنْ تَقُولَ: قَبَّحَكِ اللَّهُ"}(26),

ومن صور حُسن المعاشرة بالمعروف ما يلي:



1- احتمال الأذى منها والحلم عند طيشها وغضبها.

2- المداعبة والملاعبة فهي تطيّب قلبها.

3- أن لا يضيق عليها بالنفقة، ولا يؤذيها بالقول أو الفعل، ولا يقابلها بوجه عابس.

4- ترك الإعراض عنها أو الميل إلى غيرها.

5- يُكره أن يعتزلها دون رضاها.

6- الصبر على ما يصدر عنها وإحسان الظن بها.

7- أن يكون لها مسكن وخادم من النساء أو المحارم أو الصغار.

8- أن لا يشتمها أو يكذب عليها، ولا يتتبع عثراتها.

9- إكرامها ومناداتها بأحب الأسماء إليها.

10- التودد إليها بالهدايا واحترام أهلها.

11- أن يكون حسن الهيئة ويتزين لها كما تتزين له.

المطلب الرابع: حق المرأة في الصداق

الفرع الأول: الحكمة من مشروعية الصداق

لقد رفع الإسلام مكانة المرأة وأكرمها، وأعطاها حقوقها كاملة، ومن تلك الحقوق التي كفلتها لها الشريعة الإسلامية حقها في التملك وحُسن المعاشرة، وفرض لها صِداقاً تتملكه إذا تزوجت، وجعل الصِداق حقاً لها على الرجل الذي يريد أن يتزوجها، إكراماً لها بذلك الصِداق، وجبراً لخاطرها، وإشعاراً بقدرها، وعوضاً لها عن الاستمتاع بها، وهو أيضاً تطييباً



لنفسها، ودليل على حسن نية زوجها، ورغبته في الحياة الكريمة معها، ومن الحكم العظيمة في مشروعية الصداق للمرأة ما يلي:

1- المهر عطيّة خالصة للمرأة من الرجل، وليس دفع الرجل مهراً للمرأة مقابل المتعة في الزواج، لأن المتعة مشتركة بين الزوجين، وليس أيضاً مقابل تأسيس البيت لأن هذا واجب على الزوج.

2- شُرع المهر كرمز للمحبة والوفاء للزوجة، وهو يتحقق بأي شيء يطلق عليه مالاً، حتى ولو خاتماً من ذهب.

3- أوجب الله تعالى المهر للزوجة لمجرد العقد عليها تقديراً لها، إذ لو كان الزواج دون مهرا لأدى ذلك إلى امتهان المرأة وإزالة قداسة هذه الرابطة من نفس الزوج.

4- استمرار الحياة الزوجية، لان الرجل يعلم مدى الجهد الذي بذله من أجل جمع المهر وتحصيله وذلك في سبيل إقامة هذه الرابطة المقدسة.

5- وجوب المهر للزوجة ودفعه لها من قبل الزوج يكون سبباً في تطييب نفس الزوجة وإعطائها للزوج قوامة البيت وتصريف شؤونه، وطاعته والانقياد لأوامره، لان وظيفة الرجل في الحياة تؤهله للكسب وجمع المال.

6- حصول الزوجة على المهر يكون عوناً لها في المستقبل في قضاء حوائجها، فيه لا تدري ما قد يحصل للزوج في قادم الأيام فقد يموت أو يطلقها، فالمهر يكون عوناً لها في وقت الأزمة المفاجئة.

7- دفع المهر للزوجة دليل على رسوخ العلاقة الزوجية وأهميتها في تأسيس وبناء المجتمعات.

الفرع الثاني: الصداق حق خالص للمرأة

المرأة في الإسلام شخصية مستقلة يحق لها أن تتملك المال وتتصرف فيه، ومن صور تملكها للمال أن تحصل على مهرٍ عند زواجها كما قال تعالى: {وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا}[27]



"وهذه الآية الكريمة جاءت لتغير واقع العرب في الجاهلية، فقد كانت المرأة في الجاهلية محرومة من مهرها، وكان وليّها يتولى قبض الهمر بنفسه، أو يستبد به زوجها دون رضاها، فجاء الإسلام ورفع هذا الظلم الواقع عليها، وأوجب لها المهر، الذي يُعطى لها عن طيب نفس من الزوج وصدق نيّته"[28]. "وليس لأبيها ولا لأقرب الناس إليها أن يأخذ شيئاً منه إلا في حال الرضى والاختيار"[29] فعقد الزواج ليس عقد بيع أو شراء، وإنما هو ميثاق غليظ كما وصفه الله تعالى، ورباط مقدس لإيجاد الأُلفة والمحبة بين الزوجين وتكوين حياة مستقرة.

المطلب الخامس: حق المرأة في العدل

العدل من أهم المبادئ الإسلامية التي تحقق سعادة الأفراد والمجتمعات، وهو يشمل جميع مناحي الحياة، ومن الأمور التي أوجبتها سورة النساء في ذلك؛ عدل الزوج مع زوجاته، والعدل عند توزيع الميراث قال سبحانه وتعالى: {وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا}[30].

الفرع الأول: العدل بين الزوجات

من الأمور التي أوجبها الله تعالى على الزوج حقاً لزوجته العدل بينهن إذا تعددت زوجات الرجل الواحد، ولم يترك الله للرجل الأمر دون قيد أو شرط حتى لا يقع في ظلمهن فيؤدي ذلك إلى إثارة الكراهية والبغضاء بينهن مما يؤثر ذلك سلباً على تكوين الأسرة ، وربما انعكس ذلك على المجتمع بأسره. والتعدد في الزواج ليست فكرة وليدة في الإسلام، بل كانت موجودة عند العرب في الجاهلية دون قيد أو شرط، فجاء الإسلام وقيدها بضوابط وشروط تحفظ للمرأة كرامتها وحقها. والمراد بالعد بين الزوجات هو العدل في الأمور المادية كالنفقة والمبيت والملبس والمسكن وغيرها، أما الأمور التي



لا يستطيع الزوج عليها فليس بكلف بها كالحب والعاطفة والميول، فهذه أمور خارجة عن قدرة الإنسان وقد قال تعالى: {وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ}[31].

الفرع الثاني: أسباب إباحة الإسلام لتعدد الزوجات

شرع الله سبحانه وتعالى تعدد الزوجات للرجل إذا توفرت لديه القدرة والاستطاعة مالياً وجسدياً؛ لما فيه من مصالح متعددة تعود على الرجل والمرأة بالنفع والفائدة، ولحكم متعددة أهمها ما يأتي:

1- أسباب طبيعية: وهي زيادة أعداد الإناث على الذكور في العالم.

2- أسباب اجتماعية: منها تحمل الرجل كامل الأعباء والتكاليف مما يجعله عرضة للقتل والهلاك والخطر أثناء جمعه للرزق، ومنها أن الرجل هو من يتحمل تكاليف الزواج وهذا يجعله يبلغ سناً كبيراً من عمره دون زواج بينما المرأة تكون صالحة للزوج منذ بلوغها.

3- أسباب خاصة: فقد تطرأ على الحياة الزوجية ظروف خاصة تجعل التعدد ضرورة حتمية لتحقق الغرض من الزواج، فقد يكون عند المرأة مرض خطير أو مصابة بالعُقم فلا يمكن لها الإنجاب ففي هذه الحالة تقتضي أن يتزوج الزوج بامرأة ثانية، ومن الإكرام للزوج الأولى أن تبقى على ذمة وفي عصمته، لأن طلاقها قد يهدر كرامتها أو يعرضها للخطر في حياتها الاجتماعية، ولو مُنع التعدد لاضطربت الحياة الاجتماعية فتلجأ الكثير من الفتيات للبحث عن إشباع رغبتهن وشهوتهن عن طريق الحرام والزنا والوقوع في الرذيلة، مما يؤدي إلى انحلال المجتمعات وتدميرها[32].

المطلب السادس: حق المرأة في الميراث

كانت المرأة في الجاهلية جزءاً من الأموال التي تورّث لأقارب الميت، فلا يوجد أي قيمة إنسانية لها كما قال تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا}[33] ولما جاء الإسلام كرّمها وأنصفها، فجعل لها نصيباً محدداً



من الميراث، فأصبحت ترث مثل الرجل. ولو نظرنا إلى الأمم الطوائف الأُخرى غير المسلمين لوجدنا ظلماً عظيماً للمرأة. فالهنود إذا مات الزوج يحرقون الزوجة معه دون تردد، وفي مملكة بابل كانوا يعتبرون المرأة كالماشية لا حق لها في شيء. واليونانيون كانوا لا يعطون المرأة شيئاً بل الرجل هو المتسلط والحاكم على المرأة، وعند الرومان كانت إذا ورثت البنت من مال أمها تتميز عن مال أبيها. وقد كانت العرب تحرم المرأة من الميراث لانهم يعتقدون أن الميراث للرجل فقط، فهو صاحب المسؤولية وحامي العشيرة والمشارك في الحروب، وهناك مجتمعات مسلمة لا تزال حتى وقتنا الحاضر تحرم المرأة من حقها في الميراث لعدة أسباب، منها أنها ليس على عاتقها مسؤولية، وأنها قد انتقلت إلى بيت زوج غريب ربما إن أخذت نصيبها في الميراث يأخذه زوجها الغريب عن العائلة.

الفرع الأول: الميراث حق مشروع للمرأة

لقد ثبت حق المرأة في الميراث بنصوص شرعية تتلى إلى قيام الساعة قال سبحانه وتعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (11) وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ}[34].



الفرع الثاني: الحكمة من إعطاء المرأة حقها من الميراث

من كمال صفات الله سبحانه وتعالى أنه لم يشرع شيئاً عبثاً، فما أمر من أمرٍ أو نهى عن شيءٍ إلا وله فوائد وحكم عظيمة نقف عليها خلف هذا التشريع، ومن الحكم المتمثلة في ميراث الزوجة ما يلي:

1- "ساوى الإسلام بين الرجل والمرأة في الكرامة الإنسانية، فكلاهما خُلق من نفس واحد، فلا يوجد بينهما فرق، لذا استحق كلاهما الميراث"[35].

2- إن الإنسان مفطوراً على حب أولاده ذكوراً وإناثاً، ويحرص على أن يترك لهم ما يغنيهم عن حاجة الناس.

3- الرفق والود في القرابة وتتمثل في النساء كالأم والأخت والبنت"[36].

4- المرأة مخلوق ضعيف بطبيعتها، وقد كانت محرومة من هذا الحق، فجاء الإسلام وأوجب لها الحق في الميراث من باب مراعاة حاجتها وإنصافه لضعفها[37].

الخاتمة

وبعد توضيح وسرد حقوق المرأة باختصار تبيّن للباحث النتائج الآتي:

1. أن المرأة كانت مهضومة الحقوق قبل الإسلام، لا كرامة لها ولا إنسانية، وبعد مجيء الإسلام أصبح للمرأة كيان وشخصية مستقلة، حيث أعلى من شأنها، وأعاد إليها حقوقها المسلوبة منها كافّة.

2. أن الإسلام ساوى بين الرجل والمرأة في الكرامة الإنسانية، فكلاهما خُلق من نفس واحد، فلا يوجد بينهما فرق.

3. أن الدِّين الإسلاميّ ينظر إلى المرأة على أنّها نصف المجتمع. فهي شريكة الرَّجُل في عِمارة الكون، وشريكته في العبوديّة لله تعالى, ويجب أن يُتعامل معها على أنها قضية مجتمع لا قضية جنس ومتعة.



الهوامش

(1) ابن فارس, أحمد بن فارس بن زكرياء. (1979). معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر. ج:2, ص:15.

(2) الفيروز أبادى, محمد بن يعقوب. (2005). القاموس المحيط. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع. ط:8. ص:874.

(3) الجرجاني, علي بن محمد بن علي. (1983). التعريفات. ضبطه وصححه: جماعة من العلماء بإشراف الناشر. بيروت: دار الكتب العلمية. ط:1. ص:89.

(4) الجابري, محمد عابد. (2002). مفاهيم الحقوق والعدل في النصوص العربية والإسلامية ، في حقوق الإنسان في الفكر العربي (دراسة في نصوص). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ط:1. ص:27.

(5) البهيّ, محمد. (1937). حقوق الإنسان في القرآن، بحث القي في ندوة حقوق الإنسان. القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية. ص:43.

(6) الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق, ص:89.

(7) ابن حنبل, أبو عبدالله أحمد بن محمد. (2001). مسند الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: شعيب الأرناؤوط – عادل مرشد، وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط:1. ج:43, ص:264. حديث رقم: (26195)،

(8) سورة النساء, من الآية 1.

(9) حافظ, عماد زهير. (1992). منهج القرآن في رعاية ضعفاء المجتمع. المدينة المنورة: مكتبة المحتسب. ط:1. ص:17.

(10) البوطي, محمد سعيد رمضان. (1996). المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني. بيروت: دار الفكر المعاصر. ط:1. ص:95-97.

(11) مطهري, مرتضى. (2005). نظام حقوق المرأة في الإسلام. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي. ط:1. ص:120.

(12) سورة النساء من الآية 124.

(13) سورة الأحزاب, من الآية 35.

(14) سورة الروم, من الآية21.

(15) رضا, محمد رشيد. (1984). حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي العام (نداء للجنس اللطيف). تعليق: محمد ناصر الدين الألباني. بيروت: المكتب الإسلامي. ص:254.

(16) سورة النساء, من الآية 130.

(17) سورة النساء, من الآية 19.

(18) الرازي, محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين. (1420هـ). مفاتيح الغيب. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط:3. ج:10, ص:13.

(19) سورة النساء, من الآية 7.

(20) الطبري, محمد بن جرير. (2000). جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة. ج:7, ص:599.

(21) سورة النساء, من الآية 4.

(22) سورة النساء, من الآية 19.

(23) الزحيلي, وهبة بن مصطفى. (1418هـ). التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج. دمشق: دار الفكر المعاصر. ط:2. ج:4, ص:299.

(24) شلتوت, محمود. (بدون تاريخ). الإسلام عقيدة وشريعة. بيروت: دار الشروق. ط:5. ص:179.

(25) سورة النساء, من الآية 19.

(26) أبو داود, سليمان بن الأشعث بن إسحاق. (بدون تاريخ). سنن أبي داود. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية. ج:2, ص:244. حديث رقم: (2142).

(27) سورة النساء, من الآية 4.

(28) محمود, محمد. (2003). المهر في الإسلام بين الماضي والحاضر (دراسة اجتماعية فقهية). بيروت: المكتبة العصرية. ص:22.

(29) سابق, سيّد. (1977). فقه السنة. بيروت: دار الكتاب العربي. ط:3. ج:2, ص:155.



([30]) سورة النساء, من الآية 3.

([31]) سورة النساء, من الآية 129.

([32]) انظر وافي, علي عبد الواحد. (1979). حقوق الإنسان في الإسلام. القاهرة: درا النهضة. ط:5. ص:154-160, بتصرف.

([33]) سورة النساء, من الآية 19.

([34]) سورة النساء, من الآيتين11-12.

([35]) الحيالي, قيس عبد الوهاب. (بدون تاريخ). ميراث المرأة في الشريعة الإسلامية والقوانين المقارنة. عمان: دار الحامد. ط:1. ص:50.

([36]) الملاح, نديم بن محمود. (1969). حقوق المرأة المسلمة. عمّان – الأردن: المطبعة الحديثة. ط:2. ص:110.

([37]) هاشم, أحمد عمر. (1998). الأسرة في الإسلام. القاهرة: دار البقاء. ط:1. ص:120.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1. ابن حنبل, أبو عبد الله أحمد بن محمد. (2001). مسند الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: شعيب الأرناؤوط – عادل مرشد، وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط:1.

2. أبو داود, سليمان بن الأشعث بن إسحاق. (بدون تاريخ). سنن أبي داود. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية.

3. ابن فارس, أحمد بن فارس بن زكرياء. (1979). معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر.

4. البهيّ, محمد. (1937). حقوق الإنسان في القرآن. بحث القي في ندوة حقوق الإنسان. القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية.

5. البوطي, محمد سعيد رمضان. (1996). المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني. بيروت: دار الفكر المعاصر. ط:1.



6. الجابري, محمد عابد. (2002). مفاهيم الحقوق والعدل في النصوص العربية والإسلامية، في حقوق الإنسان في الفكر العربي (دراسة في نصوص). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ط:1.

7. الجرجاني, علي بن محمد بن علي. (1983). التعريفات. ضبطه وصححه: جماعة من العلماء بإشراف الناشر. بيروت: دار الكتب العلمية. ط:1.

8. حافظ, عماد زهير. (1992). منهج القرآن في رعاية ضعفاء المجتمع. المدينة المنورة: مكتبة المحتسب. ط:1.

9. الحيالي, قيس عبد الوهاب. (بدون تاريخ). ميراث المرأة في الشريعة الإسلامية والقوانين المقارنة. عمان: دار الحامد. ط:1.

10. الرازي, محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين. (1420هـ). مفاتيح الغيب. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط:3.

11. رضا, محمد رشيد. (1984). حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي العام (نداء للجنس اللطيف). تعليق: محمد ناصر الدين الألباني. بيروت: المكتب الإسلامي.

12. الزحيلي, وهبة بن مصطفى. (1418هـ). التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج. دمشق: دار الفكر المعاصر. ط:2.

13. سابق, سيّد. (1977). فقه السنة. بيروت: دار الكتاب العربي. ط:3.

14. شلتوت, محمود. (بدون تاريخ). الإسلام عقيدة وشريعة. بيروت: دار الشروق. ط:5.

15. الطبري, محمد بن جرير. (2000). جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة.



16. الفيروز أبادى, محمد بن يعقوب. (2005). القاموس المحيط. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع. ط:8.

17. محمود, محمد. (2003). المهر في الإسلام بين الماضي والحاضر (دراسة اجتماعية فقهية). بيروت: المكتبة العصرية.

18. مطهري, مرتضى. (2005). نظام حقوق المرأة في الإسلام. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي. ط:1.

19. الملاح, نديم بن محمود. (1969). حقوق المرأة المسلمة. عمّان – الأردن: المطبعة الحديثة. ط:2.

20. هاشم, أحمد عمر. (1998). الأسرة في الإسلام. القاهرة: دار البقاء. ط:1.

21. وافي, علي عبد الواحد. (1979). حقوق الإنسان في الإسلام. القاهرة: درا النهضة. ط:5.





SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches

(JISTSR)

/ Journal home page: http://jistsr.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد 5، العدد 4، أكتوبر 2019م

e-ISSN: 2289-9065

تيسير ذي الجلال في التعريف بصاحب كتاب المعيار الجديد وبيان منهجه في الاستدلال

DHUL-JALAL’S FACILITATION IN INTRODUCING THE AUTHOR OF NEW STANDARD, AND EXPLAINING HIS METHODOLOGY IN INFERRING

عبد الناصر القمودي المليطي

Nasser.kelani@gmail.com

د. حسن الدين بن محمد

جامعة السلطان زين العابدين –كلية الدراسات الإسلامية المعاصرة

1441هـ- 2019 م

ARTICLE INFO
Article history:
Received 22/8/2019
Received in revised form1/9/2019
Accepted 30/9/2019
Available online 15/10/2019
Keywords: Rights; legitimacy; Women; Surat *an-Nesa*'

ABSTRACT

This study was to look at what was presented by a scholar of the countries of the western part of the Arab World in the modern era, Sheikh Abu Issa al-Mahdi al-Wazzani, specialist in Muslim jurisprudence of contemporary emerging issues. This study introduced the author's methodology of inference through his book, *Al-Mi'yar Al-Jadeed* (The new standard), and offered a brief introduction about him. Then, it showed his scientific status which his contemporaries witnessed about him. While conducting this research, the researcher identified some of the writings of Sheikh Wazzani, which varied in terms of topics and sciences, including this book, *Al-Mi'yar Al-Jadeed*, which is the largest of his books and it contained much of his researches. This research stated that the author of the book adopted a new source of inference which is being conducted. To accomplish this research goals, the researcher applied the descriptive and inductive methodologies. He concluded it with the results of the study.

Keywords: Alnawazil (contemporary emerging issues), Quran, Sunnah, consensus, analogy

ملخص البحث

كانت هذه الدراسة للبحث في ما قدمه عالم من أعلام بلاد المغرب في العصر الحديث، وهو الشيخ أبو عيسى المهدي الوزاني الفقيه النوازلي، وبينت الدراسة منهجه في الاستدلال من خلال كتابه (المعيار الجديد) وعرّف البحث بالمؤلف تعريفاً موجزاً، ثم بعد ذلك بين مكانته العلمية التي شهد له بها من عاصره، بعدها أخذنا البحثُ إلى التعريف ببعض مؤلفات الشيخ الوزاني التي تنوعت من حيث المواضيع والعلوم، ومن بين هذه المؤلفات كتاب (المعيار الجديد) الذي يعد

أكبر مؤلفاته وضمّنه كثيراً من أبحاثه، وبين البحث استعانة مؤلف الكتاب بمصدر جديد للاستدلال عُرف بما جرى به العمل، واتبع الباحث لإنجاز بحثه المنهجين الوصفي والاستقرائي، وختم بذكر نتائج الدراسة.

الكلمات المفتاحية: النوازل، القرآن، السنة، الإجماع.، القياس .

المطلب الأول: التعريف بالمؤلف

الفرع الأول: التعريف بنسبه

هو أبوعيسى المهدي بن محمد بن الخضر العمراني أصلاً الشهير بالوزاني، اختلفت المصادر التي ترجمت له في اسمه، فبعضها تذكر أنّ اسمه محمد، وبعضها تسميه المهدي، وذُكر في شجرة النور الزكية أنّ كنيتَه أبو عبد الله [1] .

الفرع الثاني: مولده: ولد عام (1266هـ) [2] .

الفرع الثالث: وفاته

توفي –رحمه الله– ليلة الأربعاء في الأول من صفر عام (1342هـ)، ودفن بروضة الشاميين قرب قبة الشيخ الغياتي بالقباب خارج باب الفتوح بمدينة فاس، رحمه الله تعالى[3] .

المطلب الثاني: مكانته العلمية

شهدت لمكانة الشيخ الوزاني العلمية والخُلقية، أقلام من عاصروه من أقرانه وتلاميذه، قال عنه الشيخ عبد الحي الكتاني المتوفى عام (1382هـ) في (فهرس الفهارس والأثبات): " صديقنا الفقيه المدرس المفتي الكبير المشارك الطائر الصيت الكثير التلماذ والجولان، البهي الأخلاق" [4].



ونوّه بفضله تلميذه الشيخ محمد مخلوف المتوفى عام (1360هـ) في كتابه (شجرة النور الزكية) قائلاً: "هو مفتي فاس وفقيهها، العلّامة الفهّامة، خاتمة العلماء المحققين، له تآليف مفيدة، عالم بالنوازل ومسائل المذهب، له إحاطة بالمنقول والمعقول" [5].

ووصفه تلميذه أيضاً عبد السلام بن سودة المتوفى عام (1400هـ) في كتابه (سل النصال) بصاحب المؤلفات العديدة في الفقه المالكي وما جرى به العمل، ومؤلفاته لا يُفتى إلا منها بفضل اطلاعه على أقوال المتقدمين والمتأخرين، وتيسيرها بعبارة سلسة [6] .

المطلب الثالث:مؤلفاته

كان الشيخ الوزاني –رحمه الله– إلى جانب انشغاله بالتدريس في جامع القرويين، كثير التأليف في مختلف العلوم، وأصبحت مؤلفاته المرجع الأول للقضاة والمفتين، وأثنى عليها العلماء وطلبة العلم، وتسابق الناس لاقتنائها.

وهذا بيان لبعض مؤلفاته رحمه الله:

- الجامع المُعرِب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب (النوازل الكبرى) .

1. المنح السامية في النوازل الفقهية (النوازل الصغرى) وهو غير الجامع المعرب ولا مختصراً منه، وفيه أبواب غير مذكورة في النوازل الكيرى، وهو يُعد من أهم كتبه بعد النوازل الكبرى ..
2. تحفة الحذاق بنشر ما تضمنته لامية الزقاق، وهو حاشية صغيرة على شرح الشيخ التاودي بن سودة على لامية الزقاق .



3. النصر لكراهة القبض والاحتجاج على من نازع فيها في صلاة الفرض، وهو رد على محمد المسناوي الدلائي الذي كتب مؤلفاً في نصرة القبض في صلاة الفرض والنفل، رداً على منكريه.

4. حاشية على شرح الطرفة في مصطلح الحديث، للشيخ محمد بن عبد القادر الفاسي.

5. حاشية على شرح البوري لمنظومة الشيخ الطيب بن كيران في المجاز والاستعارة في علم البيان.

6. حاشية على شرح المكودي على الألفية في النحو[7].

المطلب الأول: عنوان الكتاب

الفرع الأول: عنوان الكتاب

عنوان الكتاب أورده الشيخ المهدي الوزاني نفسه في مقدمة الكتاب بعد الحديث عن كتابه الآخر المسمى (المنح السامية في النوازل الفقهية) أو ما يعرف بالنوازل الصغرى فقال: " وبعد سنين اجتمعت لدي نوازل أخرى ضمَّنتها هذا الكتاب المسمى بالمعيار الجديد، الجامع المعْرِب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب، ... مقتصراً فيه على المفيد مما لم يكن في الكتاب الأول تقرر، وتاركاً الكلام فيه على ما قررته في ذلك الكتاب ؛ خشية السآمة من المكرر "[8] . واتفقت أغلب المصادر التي ترجمت للشيخ الوزاني على تسمية الكتاب بـ(المعيار الجديد) [9].

الفرع الثاني: قيمة الكتاب العلمية

نوّه بأهمية وقيمة كتاب المعيار الجديد العلماء في عصر المؤلف وبعده إلى وقتنا الحاضر، فالكتاب يعد من الموسوعات النوازلية الجامعة لأبواب المسائل الفقهية من خلال فتاوى المتأخرين من علماء بلاد المغرب عامة وغيرهم من العلماء، فقام الشيخ الوزاني بالنظر والبحث في كتبهم وما قرروه من نوازل الأحكام، فانتقى واختار من فتاواهم ما ترجح لديه،

وله بعض التصويبات والتعليقات على المسائل المنقولة عن غيره، يضيف إليها غالباً آراءه الفقهية، وكانت له مساجلات ومناظرات مع من عاصره من العلماء في عدة مسائل فقهية دوّنها في كتابه المعيار الجديد .

وضم الكتاب نقولات عن معظم أمهات كتب المذهب المالكي، كالموطأ، والمدونة، والواضحة، والمستخرجة (العتبية)، والموازية، والتفريع، والرسالة، والنوادر والزيادات وغيرها .

وصفه الشيخ الكتاني في (فهرس الفهارس) بأعظم كتبه، وقال الشيخ الفاسي في (معجم الشيوخ) عن مؤلفاته عامة: بأنه رُزق السعد في قبولها، وتحدث الشيخ محمد مخلوف في (شجرة النور الزكية) عن أهم كتبه مبيناً أن المعيار الجديد جمع فيه مؤلفه فتاوى المتقدمين والمتأخرين[10] .

المطلب الثاني: منهجه في الاستدلال

تميّز كتاب المعيار الجديد للشيخ الوزاني بمنهج يدل على قوة مؤلفه، ويبين مدى تمكن صاحبه من المذهب المالكي، واطلاعه على الآراء في المذاهب الأخرى، ويبرز الكتاب قدرة الشيخ الوزاني على فهم المسائل وتحليلها واختيار الأجوبة المنقولة عن العلماء لما سُئل عنه من نوازل، وأظهر المعيار الجديد إحاطة الشيخ بآراء علماء المذهب وغيرهم إحاطة عجيبة، فهو لا يسرد الأقوال مجردة عن التعليق والتحليل، بل في الغالب يناقش تلك الآراء و يبدي رأيه في المسائل، وأحياناً له ردود على بعض الأقوال والآراء مفيدة، مستدلاً بالقرآن الكريم والحديث الشريف ومصادر التشريع الأخرى كالإجماع والقياس وغيرها، مستعيناً بما يملكه من علوم كالأصول، والقواعد الفقهية، وعلوم العربية .

1- الاستدلال بالكتاب: الكتاب، ويطلق في اللغة على كل كتابة ومكتوب، وهو القرآن الكريم.

وفي الاصطلاح هو: الكلام الـمُنَزَّل على الرسول، المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا بالتواتر[11].



وتنوعت طرق الاستدلال بالقرآن الكريم في كتاب المعيار الجديد من خلال فتاوى العلماء التي نقلها عنهم الشيخ الوزاني أو من خلال فتاوى الوزاني نفسه فكانت كما يلي:

الاستدلال بالقرآن على الأحكام الفقهية، وقد ورد ذلك في أكثر من موضع من الكتاب، فقد جاء الاستدلال بقوله تعالى: "سَابِقُوا إِلَى مَغْفِـرَةٍ مِن رَّبِّكُمْ "[12]، وبقوله تعالى: "وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِـرَةٍ مِن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ"[13]، في بيان الحث على إيقاع الصلاة في أول وقتها[14].

والاستدلال بقوله تعالى: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ "[15]، على جواز الصلاة من جلوس لمن لم يستطع القيام من عذر كالمريض والمكتوف[16] .

وكذلك الاستدلال بقوله تعالى: "وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالاً إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى اللهِ "[17]، على أن الواعظين والمدرسين والمفتين لهم أن يتركوا أخذ الأجرة على عملهم واحتساب ذلك عند الله اقتداءً بالأنبياء، وهذا ليس بالوجوب، فقد ذكر الشيخ الوزاني قبل هذا أنهم بالخيار في أخذ الأجرة مقابل عملهم، أو ترك الأخذ[18] .

والاستدلال بقوله تعالى: "فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ "[19]،على عدم وجوب الكفارة على من أفطر في رمضان في سفر المعصية ؛ وعلة عدم وجوب الكفارة في هذا أن الآية لم تفصل في السفر بين المباح وغيره، ولا يعني هذا إباحة الفطر ابتداءً، وإنما قيل بعدم لزوم الكفارة هو العمل بقاعدة المشهور من المذهب المالكي (أنَّ كل تأويل وقع سببه قبل الفطر فلا كفارة فيه)[20] .

الاستدلال بالقرآن الكريم في بيان الحكم و المشروعية، وجاء الاستدلال بالقرآن في ذلك في عدة مواضع منها: الاستدلال بقوله تعالى: " وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ "[21]، على مشروعية أكل طعام الكتابيين، وجاء تقسيم طعام أهل الكتاب إلى ثلاثة أقسام، قسمان اتفق العلماء على حليّتهما وهما: ذبائحهم وقالوا هي المقصودة بالآية، و

كذلك ما لا محاولة لهم فيه و لا صُنع كزراعة الحبوب والفواكه والخضار، والقسم الثالث اختلف العلماء في حليّته للشك في نجاسته، وهو ما لهم فيه محاولة وصُنعٌ كخبزهم، وجبنهم، وطعامهم الذي يطبخونه، و الزيت الذي يعصرونه، فقال جمهور العلماء بحليته ؛ وذلك تقديماً للأصل وهو الطهارة على الغالب وهو النجاسة ؛ ولأنهم رأوا طعامهم هذا يدخل في طعامهم المذكور في الآية، هذا الخلاف إذا كانت النجاسة غير متحققة، فإذا تحققت النجاسة فلا خلاف في المنع [22].

الاستدلال بالقرآن الكريم في الردود على مسائل الخلاف، وقد جاء الاستدلال بقوله تعالى: "وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا"[23]، في الإجابة عن قتال حصل بين طائفتين من المسلمين في المغرب لأمر دنيوي، ثم جاء رجل لإحدى الطائفتين ظنوا به العلم، فأخذ يحرض الطائفة التي انحاز إليها على القتال مستدلاً بقول منسوب إلى الإمام مالك نقله عنه إمام الحرمين أبو المعالي بجواز إهلاك ثلث الأمة لإصلاح الثلثين، فأتى الشيخ الوزاني بفتوى الشيخ العربي الفاسي في هذه المسألة، وبين الشيخ العربي الفاسي بطلان هذا القول وأنكر صحة نسبته إلى الإمام مالك كما ورد ذلك عن القرافي في رده على ما نسبه إمام الحرمين إلى الإمام مالك، فاستدل بهذه الآية في الرد على من قال: إهلاك الثلث لإصلاح الثلثين، والواجب في مثل هذه المسألة الإصلاح بين المتخاصميْن، واستدل كذلك في هذه المسألة

بقوله تعالى: "إِنَّ اللهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ * قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ" [24]، وبقوله تعالى: " فَمَن بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ" [25] ، وبقوله تعالى: " وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا [26]" .

الاستدلال بالقرآن الكريم على المسائل اللغوية، كالاستدلال على مسألة عود الضمير على بعض ما تقدم بقوله تعالى: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" إلى قوله تعالى في نفس الآية: "وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ



أَرَادُوا إِصْلَاحا"[27] ، فلفظ (المطلقات) يشمل البوائن والرجعيات، والضمير في (بعولتهن) وفي (بردهن) يعود على الرجعيات، فعاد الضمير على بعض ما تقدم [28].

2- الاستدلال بالسنة النبوية: السُّنَّة، وهي في اللغة السيرة والطريقة، وإذا أطلق لفظ السنة فيراد بها أمر النبي – صلى الله عليه وسلم- ونهيه، وكذلك ما ندب إليه قولاً وفعلاً [29].

وفي الاصطلاح، هي:أقوال النبي–صلى الله عليه وسلم–وأفعاله وتقريراته، وهي واجبة الاتباع في استنباط الأحكام الشرعية باتفاق العلماء[30] . وجعل المولى –عز وجل– طاعة الرسول –صلى الله عليه وسلم – من طاعته، قال تعالى: "مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ"[31] .

الاستدلال بالسنة في بيان الأحكام، كالاستدلال بحديث (مَنْ صَامَ رَمَضَانَ وَأَتْبَعَهُ بِسِتٍّ مِنْ شَوَّالٍ فَكَأَنَّمَا صَامَ الدَّهْرَ كُلَّهُ)[32]، فجاء الاستدلال بهذا الحديث ؛ لبيان فضل صوم هذه الأيام، وكذلك رداً على من سأل متى تُصام؟ أفي أول الشهر أو في آخره؟ وأتى بعد ذلك بقول مالك في استحباب صومها في غير شوال ؛ خوفاً من أن يلحقها الجاهل برمضان، وإنما ذكر الحديثُ شهرَ شوال للتخفيف على الناس ولقربه من رمضان ؛ لأن الأجر حاصل فيها وفي غيرها، فالحسنة بعشر أمثالها[33].

واستدل بحديث (إِنَّ المـُؤْمِنَ لا يَنْجُسُ)[34]، على جواز بقاء الجنب في المسجد[35] .

واستدل أيضاً بحديث النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: (بَايِعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللهِ شَيْئاً، وَ لَا تَسْرِقُوا، وَ لَا تَزْنُوا، وَ لَا تَأْتُونَ بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَ أَرْجُلِكُمْ، وَ لَا تَعْصُونِي فِي مَعْرُوفٍ، فَمَنْ وَفَّى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئاً فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئاً ثُمَّ سَتَرَهُ اللهُ فَهُوَ إِلَى اللهِ، إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ وَإِنْ شَاءَ عَاقَبَهُ)[36]، على عدم كفر من قتل نفسه، وإنما هو تحت مشيئة الله سبحانه وتعالى [37].

وكذلك الاستدلال بما جاء في الموطأ أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال : (الأَيـِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكَرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا وَإِذنُهَا صُمَاتُهَا)[38]، بأن ليس لولي المرأة إجبار ابنته على الزواج، وإنما له أن يزوجها بإذنها ممن ارتضت لا أن تباشر العقد بنفسها [39].

وكذلك الاستدلال بحديث النبي -صلى الله عليه وسلم- (لا تَحِلُّ الصَّدقةُ لِغنيٍّ إلَّا لخَمْسةٍ: لغازٍ في سبيلِ الله، أو لعاملٍ عليها، أو لغارمٍ، أو اشتراها بماله، أو لرجلٍ له جارٌ مسكينٌ فَتَصدَّقَ على المسكينِ فأَهْدى المسكينُ للغنيّ)[40] فاستدل بهذا الحديث في حكم جواز الصدقة على الأغنياء، فذكر الوزاني أن في المسألة خلافاً، ويرى الجمهور بعدم جواز الصدقة على الأغنياء إلا الخمسة المذكورين في الحديث [41].

واستدل بحديث (لَعَنَ رَسُولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- فِي الخَمْرِ عَشَرَةً: عَاصِرَهَا، ومُعْتَصِرَهَا، وشَارِبَهَا، وحَامِلَهَا، والمحْمُولةَ إِليْهِ، وسَاقِيَهَا، وبَائِعَهَا، وآكِلَ ثمَنـِهَا، والـمُشْتَرِيَ لها، والمُشْتَرَاةَ لَهُ)[42]، فاستدل بهذا الحديث على أن الخمر من الكبائر، و لا ينبغي للمسلم أن يجالس أو يخالط من ذكرت أوصافهم في هذا الحديث[43] .

واستدل بالحديث الذي أخرجه ابن حبان في صحيحه أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ذكر الصلاة يوماً فقال: (مَنْ حَافَظَ عَلَيْهَا كَانَتْ لَهُ نُوراً وَبُرْهَاناً وَنَجَاةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ لَمْ يُحَافِظْ عَلَيْهَا لَمْ يَكُنْ لَهُ بُرْهَانٌ وَلَا نُورٌ وَلَا نَجَاةٌ وَكَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ قَارُونَ وَهَامَانَ وَفِرْعَوْنَ وَأُبَيِّ بنِ خَلَفٍ)[44] ، على كفر تارك الصلاة كما يرى ابن حبيب من المالكية، وقول ابن حبيب موافق لقول أحمد بن حنبل، فعلى هذا القول فإنَّ تارك الصلاة لا تؤكل ذبيحته، ولا يُصلى عليه، ولا يُدفن في مقابر المسلمين[45] .

الاستدلال بالسنة في الرد على مسائل الخلاف، وجاء الاستدلال بالسنة في أكثر من موضع في كتاب المعيار الجديد، من ذلك الاستدلال بحديث (لَا تُزَوِّجُ الْمَرْأَةُ الْمَـرْأَةَ، وَ لَا تُزَوِّجُ الْمَرْأَةُ نَفْسَهَا، وَالزَّانِيَةُ هِيَ الَّتِي تُنْكِحُ نَفْسَهَا



بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا)[46]، في الرد على من جوّز تزويج المرأة نفسها بغير إذن وليها، و استدل من رأى جواز مباشرة المرأة عقد نكاحها بنفسها بحديث الموطأ السابق (الأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا) فرُد عليه بأنّ هذا الحديث خرَّجه الإمام مالك في موطئه، و مالك لا يجوّز إنكاح المرأة نفسها، فمعنى هذا الحديث أن ليس للولي إجبار ابنته على النكاح، وإنما له أن يزوجها بإذنها ممن ترضاه[47] .

3- الاستدلال بالإجماع: الإجماع لغة: مصدر الفعل الرباعي أَجْمَعَ،"والإجماع: الاتفاق، والعزم على الأمر، يقال: أجمعتُ الأمرَ، وأجمعت عليه" [48].

وفي الاصطلاح، هو:"اتفاق مجتهدي أمة محمد–صلى الله عليه وسلم –بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور" [49].

وكان استدلاله بالإجماع في مسألة تحريم الحرير على الرجال وإباحته للنساء، فنقل الوزاني قول القاضي عياض أن بعض الفقهاء يرى أن النهي عن لبس الحرير للرجال إنما هو للكراهة لا التحريم، وتعقب هذا القول ابن دقيق العيد، وأكد أن الإجماع انعقد على تحريم الحرير على الرجال دون النساء[50].

واستدل بالإجماع أيضاً على مسألة عدد التكبيرات في صلاة الجنازة، حيث نقل إجماع الصحابة ومن بعدهم على أربع تكبيرات، وأن من سها وكبّر خمساً فلا تبطل صلاته، و لا تعاد الصلاة على الميت[51] .

4- الاستدلال بالقياس: القياس مصدر الفعل قَاسَ وقايَس، وهو رَدُّ الشيءِ إلى نظيره، يقال : قَاسَ الشْيءَ يَقِيسُه قِيَاسًا، وقَيْساً، إذا قدَّره على مثاله[52] .

واصطلاحاً هو:"استخراجُ مثلِ حكم المذكور، لِمَا لَمْ يذكر، بجامع بينهما" [53].



واستدل بالقياس في مسألة الصلاة في الثوب الذي غزله النصارى، وهل يفرق بين ما صنعوه وما لبسوه، فالإمام مالك جوز لبس والصلاة في ما صنعوه دون ما لبسوه، ورأى بعض الفقهاء أن القياس يقتضي التسوية بين ما صنعوه وما لبسوه ؛ لأن شيئاً من ذلك لا يخلو من النجاسة[54].

وكان الاستدلال بالقياس في مسألة الخمر المتخللة والمتحجرة، وأوضح أن الوصفين طهرت بهما الخمر لعلة جامعة بينهما وهي زوال النجاسة منهما معاً [55] .

5- الاستدلال بالمصالح المرسلة: وهي مركبة من كلمتين، (المصالح)، وهي جمع مصلحة، والمَصْلَحَةُ في اللغة: الصَّلاح، والمَنْفَعة، و(المُرسَلة) في اللغة، اسم مفعول من الفعل أُرسِل، والإرسال الإطلاق، يقال: أَرسلتُ الطائر من يدي، أي: أطلقته، ويقال: أَرسل الكلام، أي: أطلقه من غير تقييد[56].

واصطلاحاً: هي الأوصاف التي تلائم تصرفات الشارع ومقاصده، ولكن لم يشهد لها دليل معين من الشارع بالاعتبار أو الإلغاء. وتُسمَّى الاستصلاح[57] .

وجاء الأخذ بالمصلحة عندما أورد الشيخ الوزاني فتوى الشيخ محمد كامل بن مصظفى الطرابلسي في الفتاوى الكاملية لما سئل عن حكم التداوي بالتلقيح من الجدري للصبيان الذي انتشر بين الناس، فأجاب الشيخ بجواز فعله، ثم سئل وهل إذا أمر به الحاكم لدواعي المصلحة العامة، هل يكون أمره مشروعاً ؟ فأجاب: نعم يكون مشروعاً .

ثم بعد هذه الإجابة المختصرة، بيّن الشيخ محمد كامل ماهية هذا العلاج، وأوضح أن هذا اللقاح الذي شاع في زمنه في بلاد المغرب ومصر بأن يقوم الطبيب بفعل ثلاث شرطات أو أربع في عضد الصبي المصاب بموسَى حادة جداً، بحيث لا يحس معه الصبي بألم أو يحس بيسير ألم لا يزعجه، ثم يقوم الطبيب بإدخال صديد جدري من مصاب



في تلك الشرطات، وبعد ثلاثة أيام يشعر الصبي بحمى خفيفة لا تلزمه الفراش غالباً، وما تلبث تلك الشرطات أن تيبس فيشفى بعدها المريض بإذن الله .

وأشار الشيخ الوزاني إلى اكتشاف لقاح لهذا المرض في أوروبا يؤخذ من جدري البقر، وجُرّب هناك فانتفع به خلق كثير –بإذن الله– وانتشر العلاج به، فأمر حاكم مصر بلقاح جميع الأطفال به في المدن والأرياف، وأمر الأطباء بالحرص على هذا الأمر حفظاً للأنفس الذي هو من بين مقاصد الشريعة، وكره بعض الناس التداوي بهذا اللقاح ظناً منهم أنه مخالف للشرع، ورأى الشيخ الوزاني أن هذا الدواء هو رحمة من الله بعباده، وأنه من جملة الأدوية التي منَّ الله بها عليهم[58] .

6- الاستدلال بعمل أهل المدينة: وجاء الاستدلال به في عدة مواضع منها: في مسألة القبض في صلاة الفرض، وأنه كره الإتيان به فيها ؛ وعلة ذلك مخالفته لعمل أهل المدينة من الصحابة والتابعين[59] .

وفي موضع آخر من الكتاب كان الحديث عن القبض في الصلاة أيضاً، بأن الحديث الوارد فيه منسوخ بعمل أهل المدينة، والاعتماد على الحديث بعد النسخ لا يصح، فأهل المدينة هم أعلى وأكثر وأعلم من غيرهم، فلا يكون الرجوع عند الاختلاف إلا إليهم، وإن صح الحديث وعمل أهل المدينة بخلافه، فتركهم العمل به يكون لأمر قوي بعثهم على ذلك، فاتفاقهم يعد إجماعاً [60] .

وجاء الاستدلال بعمل أهل المدينة في مسألة من شرب مسكراً سَكِر أو لم يَسْكر، سواء أكان قليلاً أم كثيراً ؛ فإنه يقام عليه الحد وهذا مذهب أهل المدينة[61] .



7- الاستدلال بسد الذرائع: سد الذرائع: السَّدُّ: إغلاقُ الخَلَلِ ورَدْمُ الثَّلْمِ، والذّرَائِعُ جمع ذَرِيعة، والذَّرِيعَةُ: " الوسيلة، يقال: تذَرَّع فلانٌ بذريعة أي: توسَّل، والذَّريعةُ كذلك السبب إلى الشيء، يقال: فلانٌ ذريعتي إليك، أي: سَبَبي ووُصْلتِي الذي أتسبب به إليك" (62) .

اصطلاحاً: عرَّفها ابن القيم بقوله:" ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء"(63) .

ومن أمثلته كراهة إعادة الصلاة في المسجد بعد صلاة الإمام الراتب ؛ سداً لذريعة الطعن في الإمام[64] . واستدل به في فسخ بيوع الأجل وبيوع العينة وفسخ الدين بالدين، ولا يُصدق فاعلها في صحة قصده ؛ سداً للذريعة لاختلاف النوايا(65) .

8- الاستدلال بالاستحسان: الاستحسان لغة : "اسْتَحْسنَ يَسْتَحْسِنُ اسْتِحْسَاناَ، فهو مُسْتَحْسِنٌ، والمفعول مُسْتَحْسَنٌ، استحسن الشيء عدَّه حسناً"(66) .

اصطلاحاً: " عدول المجتهد عن مقتضى قياس جلي إلى مقتضى قياس خفي، أو عن حكم كلي إلى حكم استثنائي لدليل انقدح في عقله رجَّح لديه هذا العدول"(67) .

واستدل بالاستحسان على مسألة الإقرار بالنسب هل يثبت به ميراث أو لا؟ فعلى رأي أبي الوليد ابن رشد أن المُقَرّ له لا يرث المُقِر ؛ لأن الإقرار لا يثبت به نسب، وأما الإمام مالك فيرى توريثه بالإقرار استحساناً ؛ مراعاة لمن يرى من العلماء أن من لم يكن له وارث معروف، فله أن يوصيَ بجميع ماله لمن شاء(68) .

وورد الاستدلال به أيضاً في مسألةٍ سئل عنها الإمام سحنون وهي: أن هناك خَرِبة لشخص اعتاد الناس رمي الزبل فيها، فاشتكى جار صاحب الخَرِبة من ذلك بحجة أن الزبل أضر ببستانه المجاور، فأفتى سحنون بأن على صاحب



الخَرِبة رفع الزبل الذي فيها للضرر، ثم قال: لو أن صاحبها رفع دعوى على الجيران لأخذهم بكنسها، وعُدَّ رأي سحنون هذا استحسان منه ؛ لأنه قد يرمي فيها غير جيرانه(69).

9- الاستدلال بالعرف: العُرْفُ لغة: والعُرْف والمعروف والعارِفة، خلاف النُّكرِ، وما تعارف عليه الناس في معاملاتهم وعاداتهم(70) .

اصطلاحاً: " هو ما اعتاده الناس وساروا عليه من كل فعل شاع بينهم، أو لفظ تعارفوا إطلاقه على معنى خاص"(71).

وجاء الاستدلال به في عدة مواضع من الكتاب منها: مسألة الموصي الذي أوصى بأن يُعطى من يحضر جنازته من الطلبة قدراً من الدراهم ليقرؤوا عليه القرآن، فكيف تكون القسمة بينهم؟ فكان الجواب: إن كان للوصية ناظر فإنه يقوم بقسمتها على ما يقتضيه نظره، وإن لم يكن فإنها تقسم على مجرى العرف والعادة في ذلك ؛ فالعرف يقيد المطلق ويخصص العام، وهذه القاعدة معمول بها في مثل هذه الحال(72) .

واستدل به أيضاً في مسألة من حاز أرضاً بالشراء وبقي يتصرف فيها نحواً من عشرين سنة على عين بائعها، ثم بعد ذلك رفع البائع دعوى بفسخ العقد بحجة الجهل .

فأجيب عن ذلك استناداً إلى العرف بأن كل دعوى ينفيها العرف وتكذبها العادة مرفوضة، والقول قول المشتري للحيازة(73) .

10- الاستدلال بالاستصحاب: الاستصحاب: لغة: على وزن (استفعال) من الصحبة، ويعني الملازمة، وكل ما لازم شيئاً فقد استصحبه(74) .

واصطلاحاً: "بقاء الأمر على ما كان عليه ما لم يوجد ما يغيره".



أو "استدامة إثبات ما كان ثابتاً، أونفي ما كان منفياً"[75] .

وجاء الاستدلال به في مسألة الصلاة في الثوب الذي لبسته النصارى، حيث نقل رأي ابن عبد الحكم بجواز الصلاة فيه استصحاباً لأصل الطهارة[76] .

وورد الاستدلال به كذلك في مسألة المستنكح صاحب الوسواس في الوضوء والصلاة، فأجيب بأنه يستصحب طهارته السابقة ويلغي الشك في ناقضها[77] .

وسئل الشيخ الوزاني عن الجلد المخروز المجلوب من بلاد الروم، ما حكم استعماله؟ فأجاب بأنه لا بأس في استعماله إن لم يُدرَ هل هو جلد خنزير أو بقر، وهل هو مذكى أو ميتة ؛ لأن الأصل في الأشياء الطهارة، فتُستصحب حتى يقوم الدليل على خلافها[78] .

11- الاستدلال بما جرى به العمل: عرّفه الشيخ ابن بيّه بقوله: " الأخذ بقول ضعيف في القضاء والفتوى من عالم يوثق به في زمن من الأزمان، ومكان من الأمكنة ؛ لتحقيق مصلحة أو لدرء مفسدة" [79].

وعرّفه الدكتور عمر الجيدي بقوله: " العدول عن القول الراجح والمشهور في بعض المسائل، إلى القول الضعيف فيها ؛ رعياً لمصلحة الأمة وما تقتضيه حالتها الاجتماعية" [80].

وهو نوع من الاجتهاد المذهبي، ولا يقصد به عمل أهل المدينة الذي هو من أصول المذهب المالكي، ويقوم على اختيار قول ضعيف أو شاذ من العلماء أو القضاة، في مقابلة الراجح والمشهور لدواعي المصلحة العامة، ومواجهة ما يستجد من وقائع ونوازل بالنظر في الأقوال المهجورة في المذهب بعد تقويتها بأدلة وأصول، فإذا كان الإفتاء بالقول



الضعيف جاء لدرء مفسدة، فهو على أصل مالك في سد الذرائع، وإذا كان لجلب مصلحة، فهو على أصله في الأخذ بالمصالح المرسلة[81].

وجاء الاستدلال به في مسألة الدعاء والذكر بعد الصلاة جماعة التي سئل عنها ابن عرفة، فكان جوابه بأنه مضى عمل الأئمة والعلماء الذين يُقتدى بهم على الجواز، و لا ينكر ذلك إلا جاهل ومن لا يُقتدى به[82] .

واستُدل به في الإجابة عن: ما الذي جرى به العمل ليلة الجمع بفاس، هل تؤخر صلاة المغرب قليلاً أو تُؤدّى في وقتها؟ فأجيب بأنه جرى العمل على تأخيرها قليلاً[83] .

واستدل به أيضاً في عدم وجوب الزكاة في أحباس المساجد[84] .

واستُدل به في مسألة حكم إعطاء آل البيت من الزكاة والصدقة، فأجيب عنها بجواز أخذهم الزكاة والصدقة خاصة في هذه الأزمنة، وهو ما جرى به العمل بفاس[85] .

وورد الاستدلال به كذلك في مسألة مطالبة المحجور والسفيه بحقوقهما، وجاء بيان المسألة بأنه جرى العمل بطلب المحجور حقوقه عند من كانت، ويخاصم فيها بنفسه ويوكل على قبضها، وجرى العمل أيضاً بأن للسفيه طلب حقوقه، أو توكيل من يخاصم عنه[86] .

12- الاستدلال بالقواعد الأصولية: جاء الاستدلال بالعديد من القواعد الأصولية منها:

قاعدة: (المُحَرَّم إذا تعذر تركه إلا بترك غيره وجب ترك الجميع)، ومن فروع هذه القاعدة، اختلاط مذكاة بعشر ميتات، أو رضيعة بعشر نسوة، أو منكوحة بأجنبية، أو مطلقة معينة بغير مطلقة[87] .



ومن ذلك أيضاً، قاعدة: (كل فعل لا يجوز فعله إلا بالوضوء كالصلاة، فالوضوء له يُصلى به الفريضة والنافلة، وكل فعل يصح فعله بالوضوء وبغير الوضوء كزيارة الأولياء، فالوضوء له لا يُصلى به) [88].

وجاء الاستدلال بقاعدة: (العازم على الترك من غير ضرورة كالتارك قصداً مختاراً) على مسألة الساكن في بلاد الكفار وهو يستطيع الهجرة منها، ونتج عن مجاورة الكفار عدم إقامة فرائض الإسلام[89].

واستدل بقاعدة: (الترك يتنزل منزلة الفعل) على مسألة من ترك مدافعة الكفرة من البلد الذي أخذوه من المسلمين مع إمكانها، كالمُمَكِّن لهم منه[90] .

13- الاستدلال باللغة: والأمثلة على الاستدلال باللغة في المعيار الجديد كثيرة، منها الاستدلال لتقريب المعنى من خلال تفسير المفردات بالاستعانة بالمعاجم اللغوية بذكر المصدر الذي اعتمد عليه في التفسير، من ذلك استدلاله بالقاموس المحيط في تفسير معنى (كفَّ الثوب) أي: خاط حاشيته[91] .

وكذلك استدل بكتاب الصحاح للجوهري في تفسير معنى كلمة (فرازموا) المذكورة في الأثر المنسوب إلى عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– (إذا أكلتم فَرَازِمُوا) فالـمُرَازمة: الموالاة، ويقصد بها هنا موالاة الحمد أثناء الأكل، وأخذ بذلك ابن العربي، وكان سحنون يفعله[92] .

وكذلك في مسألة عود الضمير على بعض ما تقدم بقوله تعالى: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" إلى قوله تعالى في نفس الآية: "وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحاً"[93]، فلفظ (المطلقات) يشمل البوائن والرجعيات، والضمير في (بعولتهن) وفي (بردهن) يعود على الرجعيات، فعاد الضمير على بعض ما تقدم[94] .



وجاء الاستدلال بقواعد العربية عند الحديث عن الخمر، فذُكر أن لفظ (الخمر) مؤنث، وإدخال الهاء على آخره لغة ضعيفة، وكذلك عود الضمير عليها فلا نقول: خمر تحجر أو تخلّل فهي لغة ضعيفة أيضاً، بل ندخل التاء المفتوحة عليهما فنقول: خمر تحجرت أو تخلّلت[95] .

الخاتمة

من خلال البحث في سيرة وجهود هذا العالم الجليل، تبين أن علماء المغرب لهم قصب السبق بالاهتمام والتأليف في علم النوازل، فقد جمع الشيخ المهدي الوزاني في كتابه المعيار الجديد العدد الهائل من فتاوى النوازل في بلاد المغرب عبر العصور، وكان التركيز الأكبر على العصور المتأخرة منها، وضم الكتاب فتاوى كبار العلماء وكتبهم خاصة المتأخرين منهم بالإضافة إلى فتاوى مؤلف الكتاب نفسه.

وسلك مؤلفه في عرض الفتاوى عن المسائل النازلة طرقاً محددة في الاستدلال، وبعد رحلة مفيدة في ثنايا الكتاب، خلص الباحث إلى ما يلي:

- أن المحيط الذي ينشأ فيه الإنسان له أثره في تكوين شخصيته العلمية، فالشيخ المهدي الوزاني نشأ في بيت من بيوتات فاس عرف بالعلم والعلماء، فمهدت هذه النشأة له طريق طلب العلم حتى أصبح عالماً يشار إليه بالبنان.

- أشاد العلماء من أقران الشيخ الوزاني وتلاميذه بعلمه وأخلاقه، وكذلك بكتابه.

- تأتي أهمية كتاب المعيار الجديد في كونه جمع المئات من فتاوى النوازل عبر العصور خاصة المتأخرة، وفي كل إجابة يحيل القارئ إلى المصدر الذي أخذ منه الفتوى .



- كتاب المعيار الجديد أصبح مرجعاً أساسياً ومهماً للمفتين والقضاة وطلبة العلم والباحثين، من عصر المؤلف إلى يوم الناس هذا ؛ وذلك لمنهجه القوي والفريد في الاستدلال، فلم يكتفِ في استدلاله على المسائل بمصادر التشريع المعروفة المتفق عليها كالكتاب والسنة والإجماع والقياس، أو المختلف فيها كالمصالح المرسلة والاستحسان وغيرها، بل صرح باستدلاله بمصدر جديد عُرف بـ (جريان العمل) .

- لم يلتزم كتاب المعيار الجديد النقل عن علماء المالكية فحسب، وإنما تجاوزهم ونقل عن علماء المذاهب الأخرى وكتبهم ،كأئمة المذاهب المشهورة وكبار العلماء من غيرها .

الهوامش

(1) ينظر مخلوف، محمد بن محمد، (1349هـ). شجرة النور.القاهرة: المطبعة السلفية. ص: 435، وينظر ابن سودة، عبد السلام بن عبد القادر.(1417هـ).سل النصال. تحقيق:محمدحجي.بيروت:دار الغرب الإسلامي.ص:29، وينظر الكتاني، عبد الحي بن عبد الكبير،(1402هـ). فهر الفهارس. تحقيق. إحسان عباس بيروت:دار الغرب الإسلامي.ص:1113 .

(2) ينظر ابن سودة، سل النصال، المرجع السابق الموضع نفسه .

(3) ينظر ابن سودة، عبد السلام بن عبد القادر،(1417هـ).إتحاف المُطالع. تحقيق:محمدحجي.بيروت:دار الغرب الإسلامي، ج:1،ص435، وينظر الكتاني، فهرس الفهارس، المرجع السابق الموضع نفسه .

(4) الكتاني، فهرس الفهارس، المرجع السابق الموضع نفسه .

(5) مخلوف، شجرة النور، المرجع السابق الموضع نفسه.

(6) ينظر ابن سودة، سل النصال،مرجع سابق، ص:30 .



(7) ينظر مخلوف، شجرة النور، مرجع سابق، ص:435، وينظر الكتاني، فهرس الفهارس،مرجع سابق، ص:1113و1114، وينظر ابن سودة، سل النصال، مرجع سابق،ص:30، وينظر الفاسي، عبد الحفيظ بن عبد الكبير، (1424هـ). معجم الشيوخ. بيروت: دار الكتب العلمية. ص:176و177، وينظر عثمان محمد السيد، (1435هـ). مقدمة المعيار الجديد.بيروت: دار الكتب العلمية ج:1،ص30-37.

(8) الوزاني، محمد المهدي،(1417هـ). المعيار الجديد.تحقيق: عمر بن عباد. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ج:1،ص14 .

(9) ينظر مخلوف، شجرة النور، مرجع سابق، ص:435، ، وينظر الكتاني فهرس الفهارس،مرجع سابق، ص:1113و1114، وينظر ابن سودة، سل النصال، مرجع سابق،ص:30، وينظر ابن سودة،إتحاف المُطالع، مرجع سابق، ج:1،ص435، وينظر الفاسي، معجم الشيوخ، مرجع سابق، ص:176و177، وينظر عثمان محمد السيد، مقدمة المعيار الجديد مرجع سابق ج:1،ص:34-35 .

(10) ينظر مخلوف، شجرة النور، مرجع سابق ص:435، وينظر الكتاني فهرس الفهارس،مرجع سابق، ص:1112، وينظر:الفاسي، معجم الشيوخ، مرجع سابق، ص:176، وينظر عثمان محمد السيد، مقدمة المعيار الجديد مرجع سابق ج:1،ص:34-35 .

(11) ينظر الشوكاني، محمد بن علي،(1419هـ) . إرشاد الفحول. تحقيق أحمد عزو عناية. بيروت: دار الكتاب العربي.ج:1، ص:85 .

(12) الحديد من الآية 21 .

(13) آل عمران الآية 133 .

(14) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج:1،ص:244 .

(15) الحج من الآية 78 .

(16) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج:1،ص:245 .

(17) هود من الآية 29 .

(18) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج:1،ص:251 .

(19) البقرة الآية 184 .

(20) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج:2،ص:192 .

(21) المائدة الآية 5 .



(22) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج2:ص 333و334 .

(23) الحجرات من الآية 9 .

(24) الأعراف الآيتان 28و29 .

(25) البقرة من الآية 181 .

(26) الأنعام من الآية 93 .

(27) البقرة من الآية 228 .

(28) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج2:ص:64 .

(29) ينظر ابن منظور، جمال الدين بن مكرم. (1414هـ). لسان العرب، بيروت: دار صادر. ج: 13، ص:225 .

(30) ينظر الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين (1414هـ) البحر المحيط في أصول الفقه القاهرة: دار الكتبي ج: 6، ص:6 .

(31) سورة النساء الآية 80 .

(32) مسلم، مسلم بن الحجاج. (1421هـ). صحيح مسلم، الرياض: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. ح:1164، ص 479 .

(33) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج:2، ص:163 .

(34) البخاري، محمد بن إسماعيل. (1422هـ). صحيح البخاري، ت: محمد بن ناصر. بيروت: دار طوق النجاة. ح: 285، ص 65 .

(35) ينظر الوزاني، محمد المهدي. (1435هـ). المعيار الجديد، تحقيق: محمد عثمان السيد، بيروت: دار الكتب العربية. ج:1، ص:435.

(36) البخاري، محمد بن إسماعيل. (1422هـ). صحيح البخاري، ت: محمد بن ناصر. بيروت: دار طوق النجاة.ح:6784، ص 159. وسنن النسائي، أحمد بن شعيب. (1406هـ). سنن النسائي، ت: عبد الفتاح أبو غدة.حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية.ح:4210، ص161 .

(37) ينظر الوزاني المعيار الجديد، (1435هـ).مرجع سابق ج:9، ص:10 .

(38) مالك، مالك بن أنس. (1406هـ). الموطأ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.ص524 .

(39) ينظر الوزاني المعيار الجديد، (1435هـ).مرجع سابق ج: 3، ص:191 .



(40) أبو داوود، سليمان بن الأشعث. (د.ت). سنن أبي داوود، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد. صيدا- بيروت: المكتبة العصرية. ح: 1634، ص 119 ، وابن حنبل ،أحمد بن حنبل. (1421هـ). المسند، ت: شعيب الأرناؤوط، وعادل مرشد وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة. ص97، وابن ماجه، محمد بن يزيد. (د.ت). سنن ابن ماجه، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية. ح:1841، ص590 .

(41) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج :132/2 .

(42) الترمذي، محمد بن عيسى. (1395هـ). سنن الترمذي، ت: أحمد شاكر،و محمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي. ح: 1295، ص581 .

(43) ينظر الوزاني المعيار الجديد، (1435هـ).مرجع سابق ج: 2، ص:18و19 .

(44) ابن حبان، محمد بن حبان. (1408هـ). صحيح ابن حبان، ت: شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة. ح:1467، ص329.

(45) ينظر الوزاني المعيار الجديد، (1435هـ).مرجع سابق ج: 1، ص: 474و475 .

(46) الدارقطني، علي بن عمر البغدادي. (1424هـ). سنن الدارقطني ت: شعيب الأرناؤوط، وحسن شلبي، عبد اللطيف حرز الله، وأحمد برهوم. بيروت: مؤسسة الرسالة. ح:3539، ص326 .

(47) ينظر الوزاني المعيار الجديد، (1435هـ).مرجع سابق ج:3، ص:191و192 .

(48) الفيروزآبادي، مجد الدين محمد. (1426هـ). القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر. ص:710 .

(49) ينظر الشوكاني، محمد بن علي،(1419هـ) . إرشاد الفحول. تحقيق أحمد عزو عناية. بيروت: دار الكتاب العربي. ج: 1، ص:193.

(50) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج: 1، ص: 120 .

(51) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج: 1، ص:19 .

(52) ينظر ابن منظور، لسان العرب, (1414هـ). مرجع سابق ج: 6،ص:187، و ينظر المعجم الوسيط. (2004م). القاهرة: مكتبة الشروق الدولية. ص: 770 .

(53) ينظر الشوكاني، إرشاد الفحول. (1419هـ) مرجع سابق ج: 90/2 .

(54) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج: 1، ص:34 .

(55) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج: 1، ص: 78 .



(56) ينظر: المعجم الوسيط ، (2004م). مرجع سابق ص : 520و344 .

(57) الزحيلي، وهبة. (1406ه). أصول الفقه. بيروت: دار الفكر . ج: 2، ص:757 .

(58) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417ه) مرجع سابق ج: 1، ص: 128-133 .

(59) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417ه) مرجع سابق ج: 1، ص: 312 .

(60) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417ه) مرجع سابق ج: 1، ص: 327و328 .

(61) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417ه) مرجع سابق ج: 1، ص:51 .

(62) ينظر ابن منظور، لسان العرب, (1414ه). مرجع سابق ج: 3، ص:207 وج: 8ص: 96.

(63) ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبوبكر. (1409ه) إعلام الموقعين تحقيق: عبد الرحمن الوكيل. القاهرة: المكتبة الإسلامية الحديثة ج: 3،ص:179 .

(64) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417ه) مرجع سابق ج: 1، ص: 442 .

(65) ينظر الوزاني المعيار الجديد، (1435ه).مرجع سابق ج:6، ص: 22).

(66) المختار، عبد الحميد أحمد. (1429ه)معجم اللغة العربية المعاصرة. الرياض: دار عالم الكتب ج: 2، ص:497 .

(67) خلاّف عبد الوهاب(د.ت) دمشق: دار القلم، ص:79

(68) ينظر الوزاني المعيار الجديد، (1435ه).مرجع سابق ج: 7، ص: 46 .

(69) ينظر الوزاني المعيار الجديد، (1435ه).مرجع سابق ج: 7، ص :153 .

(70) ينظر ابن منظور، لسان العرب, (1414ه). مرجع سابق ج::9، ص:239، وينظر: المعجم الوسيط، (2004م) مرجع سابق ص : 595) .

(71) الزحيلي، وهبة. (1406ه). أصول الفقه. بيروت: دار الفكر. ج: 2، ص: 828 .

(72) ينظر الوزاني المعيار الجديد، (1435ه).مرجع سابق ج:2، ص:14 .

(73) ينظر الوزاني المعيار الجديد، (1435ه).مرجع سابق ج: 5، ص: 8 .

(74) ينظر ابن منظور، لسان العرب, (1414ه). مرجع سابق ج: 1/ 520، وينظر الفيروزآبادي، (1426ه) مرجع سابق ص: 104.



(75) ابن قيم الجوزية، 1409هـ) مرجع سابق ج : 1، ص: 418، والسيد ،خالد رمضان (1997م). معجم أصول الفقه. مصر: الروضة للنشر والتوزيع. ص :33) .

(76) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج: 1، ص: 34 .

(77) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج: 1، ص: 176 .

(78) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج: 1، ص: 84 .

(79) ابن بيّه، عبد الله.(2007م) صناعة الفتوى وفقه الأقليات.بيروت: دار المنهاج ص: 114 .

(80) الجيدي، عمر.(1993م). مباحث في الفقه المالكي. الرباط: دار الهلال العربية . ص:181 .

(81) ينظر رياض،محمد(1416هـ) أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي.الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة ص:513و514، وينظر الثعالبي محمد الحجوي، (1416هـ) الفكر السامي. بيروت: دار الكتب العلمية:ج:2، ص:465 .

(82) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج:: 1، ص:382 .

(83) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج:: 1، ص:500 .

(84) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج: 2 ،ص:76 .

(85) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج: 2 ،ص:79 .

(86) ينظر الوزاني المعيار الجديد، (1435هـ).مرجع سابق ج: 11،ص:192 .

(87) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج: 1،ص:91و92 .

(88) 171 ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج: 1،ص:171 .

(89) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج: 3،ص:95 .

(90) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج: 3،ص:11 .

(91) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج: 1،ص:127 .

(92) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج: 1،ص:142 .



(93) البقرة من الآية 228 .

(94) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج: 2،ص:64) .

(95) ينظر الوزاني، المعيار الجديد، (1417هـ) مرجع سابق ج: 1،ص:81و82 .

المصادر والمراجع

1. أحمد المختار.(1429هـ). معجم اللغة العربية المعاصرة، الرياض: دار عالم الكتب: ط1.
2. البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري.(1422هـ).الجامع الصحيح، بيروت: دار طوق النجاة .
3. ابن حبان، محمد بن حبان.(1408هـ). صحيح ابن حبان.تحقيق: شعيب الأرناؤط, بيروت: مؤسسة الرسالة.: ط1.
4. ابن حنبل, أحمد بن حنبل.(1421هـ). المسند. تحقيق: شعيب الأرناؤط, عادل مرشد وآخرون, بيروت: مؤسسة الرسالة. ط1 .
5. الترمذي، محمد بن عيسى.(1395هـ). السنن. تحقيق: أحمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي: ط2.
6. الثعالبي، محمد الحجوي.(1416هـ).الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، بيروت:دار الكتب العلمية: ط1.
7. الجيدي عمر.(1993م). مباحث في المذهب المالكي بالمغرب. الرباط: دار الهلال العربية: ط1.
8. خالد رمضان حسن.(1998م).معجم أصول الفقه، القاهرة: الروضة للنشر والتوزيع: ط1.
9. الدارقطني، علي بن عمر البغدادي.(1424هـ). السنن. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وحسن شلبي، عبد اللطيف حرز الله، وأحمد برهوم، بيروت: مؤسسة الرسالة.



10. أبو داود، سليمان بن الأشعث. (1410هـ). السنن . تحقيق: محمد سعيد اللحام، بيروت: دار الفكر ط1.
11. الزحيلي، وهبة. (1406هـ)، أصول الفقه، دار الفكر: ط1.
12. الزركشي، بدر الدين محمد.(1414هـ). البحر المحيط في أصول الفقه، القاهرة: دار الكتبي: ط1.
13. ابن سودة، عبد السلام بن عبد القادر.(1417هـ). إتحاف المُطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي: ط1.
14. ـــــــــــ ، (1417هـ). سل النصال للنضال بالأشياخ وأهل الكمال تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي: ط1.
15. الشوكاني، محمد بن علي.(1419هـ). إرشاد الفحول. تحقيق: أحمد عزو عناية، بيروت دار الكتاب العربي: ط1.
16. بن بيه، عبد الله.(2007هـ). صناعة الفتوى وفقه الأقليات، بيروت: دار المنهاج: ط1.
17. الفاسي، عبد الحفيظ بن عبد الكبير.(1424هـ). معجم الشيوخ تحقيق: عبد المجيد حيالي، دار الكتب العلمية: ط1.
18. الفيروز آبادي، مجيد الدين بن محمد.(1426هـ).القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر: ط8.
19. ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو بكر. (1409هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، القاهرة: المكتبة الإسلامية الحديثة.
20. الكتاني، عبد الحي بن عبد الكبير.(1402هـ). فهرس الفهارس والأثبات. تحقيق: إحسان عباس دار الغرب الإسلامي: ط2.
21. ابن ماجه, محمد بن يزيد القزويني.(2009م). السنن. تحقيق:محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية .
22. مالك، مالك بن أنس.(1406هـ). الموطأ. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي: ط1.
23. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (2004م). المعجم الوسيط، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية: ط4 .
24. 24. محمد رياض، (1416هـ). أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي.الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة: ط1.
25. مخلوف, محمد بن محمد مخلوف.(1349هـ)., شجرة النور الزكية. القاهرة: المطبعة السلفية.
26. مسلم، مسلم بن الحجاج.(1421هـ). صحيح مسلم. الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد: ط2 .
27. ابن منظور, جمال الدين بن مكرم.(1405هـ). لسان العرب، بيروت: دار إحياء التراث العربي: ط1.
28. النسائي، أحمد بن شعيب.(1406هـ). السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية:



ط2.

29. الوزاني، محمد المهدي. (1417هـ). المعيار الجديد تحقيق: عمر بن عباد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية: ط1.

30. ــــــــــــــ (1435هـ). المعيار الجديد قدم له وحققه محمد السيد عثمان، بيروت: دار الكتب العلمية: ط1.





SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches

(JISTSR)

/ Journal home page: http://jistsr.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد 5، العدد 4، أكتوبر 2019م

e-ISSN: 2289-9065

جريمتي البغي والسرقة والأحكام الخاصة بهما بين الشريعة الإسلامية والقانون الليبي

THE CRIMES OF MUTINY AND THEFT AND THEIR PROVISIONS IN THE SHARIAH ISLAMIC LAW AND THE LIBYAN POSITIVE LAW

عبد الكريم عبد الرحيم عبد الكريم عمر الزوي

omar84ab@gmail.com

د. حسن الدين بن محمد

hasanulddin@gmail.com

كلية الدراسات الإسلامية المعاصرة

جامعة السلطان زين العابدين

1441هـ- 2019 م

ARTICLE INFO
Article history:
Received 22/8/2019
Received in revised form1/9/2019
Accepted 30/9/2019
Available online 15/10/2019
Keywords: crime, mutiny, theft, Shariah, law.

ABSTRACT

People's relations with each other exist since ancient times and these relations developed when the number of people increased. Therefore, these relations needed principles and laws to control and maintain them properly, so it was necessary to have law in societies. Accordingly, there is a need for academic studies on political crimes because the subject is yet exhaustively studied, especially in the attempts to examine the legal provisions of political crimes such as the crimes of mutiny and theft and then compare these provisions of the positive laws illustrating the differences appear between these provisions in the light of the Islamic law, thus the research problem emergences at this point. The purpose of this research is therefore to explain the provisions of the political crimes (mutiny and theft) from the perspective of the Islamic law and the Libyan law. This research seeks to determine the Islamic Shariah laws pertaining to the crimes of mutiny and theft and compare them with the legal aspect and its various constitutions. This in turn positively impacts on the raising of the public awareness of the importance of comparative study. Furthermore, the importance of this study is also realized in the identifications of defects in the articles of the Libyan Political Crimes Law regarding the provisions of the crimes of mutiny and theft. The research findings concluded that the Islamic Shariah law divides political crimes into crimes of opinion and actual crimes. It furthers that actual crimes include any attack against the ruler individually or collectively target the regime as in mutiny. And that mutiny is one of the forms of political crimes classified under the Islamic law which Islam has devoted special system to deal with, classifying it as a serious major political crime.
Keywords: crime, mutiny, theft, Shariah, law.

الملخص

إن علاقات الناس ببعضهم البعض من قديم الزمان وهذه العلاقات تطورت عندما زاد عدد الناس فعندئذٍ احتاجت إلى مبادئ وقوانين لتحكمها ولتحافظ عليها بشكل سليم، لذلك كان لابدّ من وجودِ القانونِ في المجتمع. والحاجة للدراسة



الأكاديمية حول الجرائم السياسية لكون الموضوع غير مدروس بشكل مطلوب خاصة في محاولة معرفة الأحكام الشرعية الخاصة بالجرائم السياسية مثل جريمة البغي والسرقة ثم مقارنتها بما في القانون الوضعي حتى تظهر الفروق اللازمة بين تلك الأحكام في ضوء الشريعة والقانون لأهميتها فهنا تبرز الإشكالية. ويهدف هذا البحث إلى بيان الأحكام الخاصة بالجرائم (البغي والسرقة) السياسية من منظور الشريعة الإسلامية والقانون الليبي. ويسعى البحث إلى الكشف عن أحكام الشريعة الإسلامية الخاصة بجريمتي البغي والسرقة ومقارنتهما بالجانب القانوني ودساتيره المختلفة, مما يظهر له مردود إيجابي في توعية الناس بأهمية الدراسة المقارنة. كما تظهر أهمية هذه الدراسة في استخراج مواطن الخلل الموجودة في مواد قانون الجرائم السياسية الليبية فيما يخص أحكام جريمتي البغي والسرقة. وتظهر من خلال هذا البحث النتائج التالية: تقسم الشريعة الإسلامية الجريمة السياسية إلى جرائم رأي وجرائم فعليه ويدخل تحت الثانية كل ما من شأنه الاعتداء على الحاكم بشكل فردى أو ما يستهدف نظام الحكم بشكل جماعي كجريمة البغي. وأن البغي أحد صور الجريمة السياسية للشريعة الاسلامية وقد تفردت الشريعة الإسلامية بنظام خاص للتعامل معه باعتبارها الجريمة السياسية الكبرى.

الكلمات المفتاحية: الجريمة، البغي، السرقة، الشريعة، القانون.

المقدمة

لما كان التشريع الجنائي الإسلامي هو مجموع الأوامر والنواهي المستقاة من مصادر التشريع فالله سبحانه وتعالى هو مصدر الشرائع سواء كان عن طريق معرفة الحكم هو النص الصريح المباشر في القرآن أو السنة. فإن لم يجد الحكم فيما سبق من المصادر اجتهد وعمل بما أدى إليه اجتهاده، وإن لم يكن مجتهداً اختار قول الأفقه والأورع من المجتهدين[1].

وأن الأحكام الشرعية كثيراً ما كانت تشرع عقب نوازل وحوادث تقع بين المسلمين فيحكم الله فيها بما يوحي إلى نبيه صلّى الله عليه وسلم من القرآن ما يفصل في النازلة أو يحكم فيها النبي صلى الله عليه وسلم بهديه قال تعالى: ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله و للرسول و لذي القربى و اليتامى و المساكين و ابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم و ماءاتكم الرسول فخذوه و ماتهاكم عنه فانتهوا و اتقوا الله إن الله شديد العقاب()[2] وكذلك ما ثبت



من عمل الخلفاء والصحابة بعد أن انتقل صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى، و قد كان البغي أحد هذه النوازل التي أنزل الله تعالى فيها حكماً في كتابه العزيز كما أنه صلى الله عليه وسلم أخبر عن البغي في مواضع كثيرة، وقد تناولت ذلك من خلال عرض تاريخي مختصر للحوادث التي كانت أسباباً لنزول آيات البغي وكذلك التي عاصرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أصحابه من بعده رضي الله عنهم وأرضاهم.

المبحث الأول: التعريف بجريمة البغي والأحكام الخاصة بها بين الشريعة الإسلامية والقانون الليبي

المطلب الأول: تعريف جريمة البغي

البغي في اللغة: التعدي و(بغى) عليه استطال وبابه رمى، وكل مجاوزة وإفراط على المقدار الذي هو حد الشيء فهو (بغي). و(تباغوا) أي بغى بعضهم على بعض[3].

أما في القرآن الكريم: فقد ورد ذكر البغي في مواضع عدة ولكل آية مناسبة أو حادثة كانت سبباً لنزولها لبيان الحكم فيها نوردها تباعاً فيما يلي: قال تعالى: إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ()و لقد أرسلنا من قبلك في شيع الإولين() [4]

روى البخاري: قال: حدثنا مسدد، حدثنا معتمر، قال: سمعت أبي، أن أنسا رضي الله عنه، قال: قيل للنبي صلى الله عليه وسلم: لو أتيت عبد الله بن أبي، «فَانْطَلَقَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَكِبَ حِمَارًا، فَانْطَلَقَ المسْلِمُونَ يَمْشُونَ مَعَهُ وَهِيَ أَرْضٌ سَبِخَةٌ»، فلما أتاه النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: إليك عني، والله لقد آذاني نتن حمارك، فقال رجل من الأنصار منهم: والله لحمار رسول الله صلى الله عليه وسلم أطيب ريحا منك، فغضب لعبد الله رجل من قومه، فشتمه، فغضب لكل واحد منهما أصحابه، فكان بينهما ضرب بالجريد والأيدي والنعال، فبلغنا أنها أنزلت: : إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون [5] وروى ابن كثير عن مقاتل: "أنها نزلت في سرية من الصحابة، لقوا جمعاً من المشركين في شهر محرم فناشدهم المسلمون لئلا يقاتلوهم في الشهر الحرام، فأبى المشركون إلا قتالهم وبغوا عليهم ، فقاتلهم المسلمون،



فنصرهم الله عليهم"[6], وقيل أنها نزلت في قوم من المشركين مثلوا بقوم من المسلمين قتلوهم يوم أحد ، فعاقبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثله[7]. وقوله تعالى: استجيبو لربكم من قبل أن يأتي يوم لا مرد له من الله مالكم من ملجإ يومئذن ومالكم من نكير() [8] قيل: نزلت هذه الآية في قوم من أهل الصفة تمنوا سعة الرزق والغنى، قال خباب بن الأرت: فينا نزلت، وذلك أننا نظرنا إلى أموال بني قريظة وبنى النضير وبنى قينقاع فتمنيناها فنزلت[9].

وأما في السُنّة النبوية: فقد روى البخاري عن زيد بن وهبٍ قال: سمعتُ عبدَ الله قال: قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ بَعْدِي أَثَرَةً وَأُمُورًا تُنْكِرُونَهَا". قُلْنَا: فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: "أَدُّوا إِلَيْهِمْ حَقَّهُمْ , وَاسْأَلُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَقَّكُمْ"[10], فقد أخبر صلى الله عليه وسلم في الحديث عما سيقع للمسلمين من ظهور لما ينكر الناس من أمور الدين والدنيا من أمرائهم لم يعرفوها من قبل وقد وضع عليه الصلاة والسلام القواعد التي يعمل بها المسلمين إذا ما حلت بهم تلك المنكرات فحث على أن يؤدي الناس للأمراء حقوقهم من بذل المال في الزكاة والخروج إلى الجهاد وأن يسألوا الله حقهم بأن يدعوا الله أن يلهم أمرائهم الإنصاف أو يبدلهم خيراً منهم وفي هذا دلالة على أنه صلى الله عليه وسلم كان يعلم بما سيحل بالأمة من بعده من ظلم ومخالفة ولاة الأمر للنهج القويم فحث صلى الله عليه وسلم الناس على الطاعة والدعاء لهم روى مسلم في الصحيح عن عبد الله بن الزبير، أن عائشة، قالت: عبث رسول الله صلى الله عليه وسلم في منامه، فقلنا: يا رسول الله صنعت شيئا في منامك لم تكن تفعله، فقال: "الْعَجَبُ إِنَّ نَاسًا مِنْ أُمَّتِي يَؤُمُّونَ بِالْبَيْتِ بِرَجُلٍ مِنْ قُرَيْشٍ، قَدْ لَجَأَ بِالْبَيْتِ، حَتَّى إِذَا كَانُوا بِالْبَيْدَاءِ خُسِفَ بِهِمْ"، فقلنا: يا رسول الله إن الطريق قد يجمع الناس، قال: "نَعَمْ، فِيهِمُ الْمُسْتَبْصِرُ وَالْمَجْبُورُ وَابْنُ السَّبِيلِ، يَهْلِكُونَ مَهْلَكًا وَاحِدًا، وَيَصْدُرُونَ مَصَادِرَ شَتَّى، يَبْعَثُهُمُ اللهُ عَلَى نِيَّاتِهِمْ"[11]. فكان صلى الله عليه وسلم كان يوحى إليه ما سيقع من الفتن بعده صلى الله عليه وسلم فكان أشد ما يكون حرصاً على حمل المؤمنين على اجتناب الفتن قال النووي في شرح الحديث: ((وفي هذا الحديث من الفقه: التباعد عن أهل الظلم ، والتحذير من مجالستهم ومجالسة البغاة ونحوهم من المبطلين لئلا يناله ما يعاقبون به، وفيه أن من كثر

سواد قوم جرى عليه حكمهم في ظاهر عقوبات الدنيا))[12], وروى مسلم في صحيحه عن عرفجة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمْعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ" قال النووي معناه يفرق جماعتكم كما تفرق العصا المشقوقة وهو عبارة عن اختلاف الكلمة وتنافر النفوس[13].

المطلب الثاني: عقوبة جريمة البغي في الشريعة الإسلامية

يرى الأستاذ عبد القادر عودة أن وجوب القتال على البغي هو في حالة قيام المغالبة دون غيرها، أما بعد انتهاء حالة المغالبة فالعقوبة تعزيرية لولي الأمر ولأن القتال لا يعتبر عقوبة على ما وقع وإنما هو دفع للاعتداء الحاصل من البغاة فيقول: ((لو كان عقوبة لجاز قتل البغاة بعد التغلب عليهم لأن العقوبة جزاء لما وقع، ولكن من المتفق عليه أنه إذا انتهت حالة المغالبة امتنع القتال و القتل))[14].

ويقول الشافعي رحمه الله: ((الباغي خارج من أن يقال له: حلال الدم مطلقاً غير مستثنى فيه، وإنما بغى وامتنع، أو قاتل مع أهل الامتناع قوتل دفعاً عن أن يقتل أو منازعةً ليرجع، أو يدفع حقاً منعه، فإن أتى القتال على نفسه فلا عقل فيه ولا قود ، فإنا ابحنا قتاله. ولو ولى عن القتال أو اعتزل أو جرح أو أسر أو كان مريضاً، لا قتال به لم يقتل في شيء من هذه الحالات))[15], وخلافا للجمهور يرى الحنفية حيث جواز قتال البغاة من وقت تجمعهم وتحيزهم وامتناعهم ولو دون مبادئه بقتال ودون شرط دعوتهم إلى العدل لأنهم قد علموا ما يقاتلون عليه فحالهم في ذلك كحال المرتد وأهل الحرب الذين بلغتهم الدعوة ولهذا يجوز قتالهم[16], وقتال البغاة واجب على كل مسلم وعلى هذا أجمع الفقهاء[17]، ومتى وقع البغي فتجب العقوبة فوراً دون تأخير كما أنها لا تحتمل العفو أو إيقاف التنفيذ ما كانت حالة البغي قائمة[18]، ولا شك أن في ذلك خير كثير يتمثل في دفع البغاة إلى ترك بغيهم والعودة إلى حضيرة الأمة ورأب الصدع بين الإخوة ، وذلك بعكس القوانين الوضعية التي تجرم جميع الأفعال حتى مجرد التشجيع بالرأي أو إظهار المساندة حيث تواجه تلك الأفعال بأقسى أنواع العقوبات، مما يقطع الطريق أمام مرتكبيها للرجوع عن أفعالهم وبالتالي إخماد نار الحرب التي تؤدي



إلى إضعاف الدولة واستنزاف مقدراتها الاقتصادية والبشرية في حروب داخلية لا طائل منها، ولعل حوار الإمام علي رضي الله عنه للحرورية وكذلك إرجاعه للممتلكات بعد معركة النهروان لهو خير قدوة يقتدي بها أئمة المسلمين اليوم وقد فعلت الفتن ما فعلت بالأمة.

المطلب الثالث: عقوبة البغي في القانون الليبي

العقوبة في القوانين الوضعية هي إيلام يفرضه القانون ويطبقه القضاء عن طريق محاكمة على من تثبت مسؤوليته عن الجريمة ، وتتولى الدولة إنزاله بالجاني ، وعنصر الإيلام مقصود فهو لا يمس من نزل به عرضاً وإنما مقابل ما حققه من سلوك إجرامي أضر أو هدد بالضرر مصالح اجتماعية يعتبرها المشرع، وهي بذلك تطال حياة الإنسان كعقوبة الإعدام، أو إيلامه في جسمه كعقوبة القطع والجلد، أو تطال حريته كالعقوبات السالبة للحرية أو المقيدة لها، أو مال الجاني كعقوبة الغرامة، ومن خصائص العقوبة في القوانين الوضعية أنها لا تفرض إلا بالنص عليها ضمن قانون العقوبات وتكون محددة النوع والمقدار وذلك حتى تعتبر شرعية ، أيضاً لابد أن تصدر عن السلطة القضائية فيصدر بها حكم قضائي، وهي كذلك شخصية فلا تطال إلا من ارتكب الجريمة أو ساهم فيها معه، كما أنها تتسم بالمساواة بين الخاضعين لها دون تفرقة بينهم، والعقوبات ثالثة أنواع:

عقوبات أصلية: وهي العقاب الأصلي للجريمة الذي يجب على القاضي أن ينطق به عند الحكم بالإدانة، والعقوبات الأصلية هي الإعدام، والسجن المؤبد والحبس والغرامة والوضع تحت المراقبة والقطع والجلد.

عقوبات تبعية: وهي العقوبات التي تطبق تبعاً للحكم بعقوبات أصلية بحكم القانون ولا داع لأن ينطق بها القاضي إلا في الأحوال التي ينص فيها القانون على ذلك وهي الحرمان من الحقوق المدنية، والحرمان من مزاولة المهن أو الأعمال، وفقدان الأهلية القانونية، ونشرحكم الإدانة.



عقوبات تكميلية أو إضافية: وهي العقوبات التي يحكم بها وجوباً أو جوازاً إضافةً إلى العقوبات الأصلية إذ لا يجوز الحكم بها بمفردها و مثالها الغرامة الجنائية ، ولم يتضمن القانون الليبي أحكاماً عامة للعقوبات التكميلية أسوة ببقية العقوبات الأصلية والتبعية ولكنه اكتفى بالنص على هذه العقوبات في نصوص متفرقة من القسم الخاص بصدد بعض الجرائم[19], والملاحظ على تلك العقوبات أنها تعكس موقف المشرع الليبي من الجرائم السياسية إذ تتسم بالشدة بالإضافة إلى الخروج عن القواعد العامة في القانون الجنائي فالعقوبة قد تطال كل من اتصل بالجريمة دون اعتبار لدوره فيها بل حتى وإن لم تقع الجريمة من الأساس.

فالمادة: (**196**) تقرر عقوبة الإعدام على الشروع بالقوة في تغيير الدستور أو شكل الحكم، ولا شك أن هذا خلاف لنص المادة 60 من قانون العقوبات والتي تنص على أنه: ((يعاقب على الشروع في الجناية بالعقوبات الأتية إلا إذا نص القانون على خلاف ذلك: السجن المؤبد إذا كانت عقوبة الجناية الإعدام، بالسجن الذي لا تقل مدته عن ثماني سنوات إذا كانت عقوبة الجناية السجن المؤبد، وفي الأحوال الأخرى يحكم بعقوبة السجن مع خفض حديها إلى النصف)), كما نصت **المادة**: (**206**) المتعلقة بالتنظيمات والتشكيلات غير المشروعة على أن يعاقب بالإعدام من دعا أو أسس أو نظم أو أدار أو مول أو أعد مكاناً لاجتماع التنظيم أو التشكيل المحظور وكذلك من انظم أو حرض أو ساعد أو تحصل على نقود أو منفعة، فكل هذه الأفعال عقوبتها الإعدام رغم الاختلاف الواضح بين الأدوار إذ يتساوى من أسس التنظيم ومموله مع من حرض أو ساعد وحتى مع من تلقى منفعة.



المبحث الثاني: التعريف بجريمة السرقة والأحكام الخاصة بها بين الشريعة والقانون الليبي

المطلب الأول: تعريف جريمة السرقة

السرقة في اللغة: يقال سرق يسرق سرقا فهو سارق، والسرقة أخذ الشيء من الغير خفية[20]. وفي الاصطلاح: هي أخذ مالٍ محترمٍ لغيره من حرز مثله على وجه الاختفاء[21], والأصل في حكم السرقة: الأصل في حرمة السرقة وثبوت القطع فيها الكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب: فقوله تعالى: **والسارق و السارقة فاقطعوا أيديهما جزاءبما كسبا نكالا من الله و الله عزيز حكيم()**ً[22]

وأما السنة: فما روت عائشة –رضي الله عنها– أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال: "تُقْطَعُ الْيَدُ فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا"[23].

وأما الإجماع: فقد أجمع المسلمون على وجوب قطع السارق في الجملة[24]. **وأما المعقول**: فإن حكم القطع في السرقة فيه حفظ للمال، وهو من الضروريات التي جاء الإسلام بحفظها، وفي قطع يد السارق ردع له وزجر لغيره من الإقدام على مثل فعله، وبهذا تحفظ الأموال وتصان ولهذا فإنه عند تطبيق القطع في السرقة يستتب الأمن ويطمئن الناس في حياتهم كما هو في بعض البلاد، وفي عدم تطبيق ذلك انتشار للفوضى وسرقة الأموال، مما يؤدي أحياناً إلى قتل الأنفس عند شعور السارق بالخطر، ولذلك ينتشر في البلاد التي لا تطبق الأحكام الشرعية بما فيها حكم القطع في السرقة القتل وسرقة الأموال وانتهاك الأعراض مهما كانت قوتها وإمكاناتها.



المطلب الثاني: عقوبة جريمة البغي في الشريعة الإسلامية

اتفق الفقهاء على أن عقوبة السارق أمران:

أولًا: قطع يده: لقوله تعالى: **والسارق و السارقة فاقطعوا أيديهما جزاءبما كسبا نكالا من الله و الله عزيز حكيم()** [25] وقد تواترت الأحاديث بإقامة النبي – صلى الله عليه وسلم – الحد على من سرق، وجرى عليه عمل الخلفاء الراشدين من بعده. محل القطع: اتفق الفقهاء على وجوب قطع اليد اليمنى بعد ثبوت جريمة السرقة لأول مرة أو إذا تكررت السرقة قبل القطع، وذلك من مفصل الكف وهو الكوع، لما ثبت أن النبي – صلى الله عليه وسلم –: "قطع اليد اليمنى وكذلك خلفاؤه من بعده"، قال ابن القطان: "وأجمعوا أن القطع من الكوع"[26]. وفي قراءة عبد الله بن مسعود –رضي الله عنه–: "فاقطعوا أيمانهما"[27]، ولأن البطش باليمين أقوى فكانت البداية بها أردع، ولأنها آلة السرقة فناسب عقوبتها بذلك. وإذا سرق ثانيًا قطعت رجله اليسرى لما روى أبو هريرة –رضي الله عنه– عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أنه قال في السارق: "إِذَا سَرَقَ السَّارِقُ فَاقْطَعُوا يَدَهُ, وَإِنْ عَادَ فَاقْطَعُوا رِجْلَهُ, فَإِنْ عَادَ فَاقْطَعُوا يَدَهُ, فَإِنْ عَادَ فَاقْطَعُوا رِجْلَهُ"[28]. وتحسم يد السارق بعد قطعها بأي طريقة مناسبة لئلا يؤدي إلى وفاته. وينبغي أن يتخير الوقت الملائم للقطع لئلا يؤدي إلى الإضرار بالسارق لأن المقصود الزجر دون القتل، ويختلف الفقهاء في حال عودة السارق للسرقة ثالثة:

1. فيرى الحنفية والحنابلة في رواية أنه لا قطع عليه بل يحبس ويضرب حتى تظهر توبته أو يموت، وقد نقل ذلك عن عمر وعلي – رضي الله عنهما –.

2. ويرى المالكية والشافعية والحنابلة في الرواية الأخرى[29] أنه إذا عاد للمرة الثالثة فإنه تقطع يده اليسرى فإن عاد بعدها فإنه تقطع رجله اليمنى فإن عاد حبس حتى تظهر توبته أو يموت لما روى أبو هريرة أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: "إِذَا سَرَقَ السَّارِقُ فَاقْطَعُوا يَدَهُ, وَإِنْ عَادَ فَاقْطَعُوا رِجْلَهُ, فَإِنْ عَادَ فَاقْطَعُوا يَدَهُ, فَإِنْ عَادَ فَاقْطَعُوا رِجْلَهُ"[30].



3. وذهب الشافعي في القديم إلى أن السارق بعد قطع أطرافه الأربعة يقتل حدًا، وذلك لما روى جابر بن عبد الله – رضي الله عنه – أن النبي – صلى الله عليه وسلم – "اقطعوه"، فأتي به الخامسَةَ فقال: "اقتلُوه" قال جابرٌ: فانطلقنَا بِهِ فقتلناه ثم اجترْرْناه فالقيناهُ في بِئرٍ، ورمينَا عليه الحِجَارة[31].

المطلب الثالث: أحكام السرقة في القانون الليبي

وقد جاءت أحكام السرقة في القانون الليبي[32]على المواد الآتية:

مادة: (444) السرقة[33] كل من اختلس منقولاً مملوكاً لغيره يعاقب بالحبس. ويعد من الأموال المنقولة في حكم قانون العقوبات الطاقة الكهربائية وجميع أنواع الطاقة ذات القيمة الاقتصادية[34].

مادة: (445) سرقة الشخص لما له أو إعدامه له[35], يعاقب بالحبس كل من اختلس شيئاً من أموالها لخاصة المثقلة بحق انتفاع أو بتأمين عيني أو بحق حبس، أو أعدمه أو أتلفه أو بدده أو أعطبه أو صيره غير صالح للانتفاع به كلياً أو جزئياً.

مادة: (446) السرقة المشددة[36] تكون العقوبة الحبس مع الشغل مدة لا تقل عن ستة أشهر وغرامة لا تقل عن عشرة جنيهات ولا تزيد على خمسين جنيهاً:

1. إذا حصلت السرقة بطريقة التسلل إلى بناء أو مكان آخر مسكون أو معد للسكن أو أحد ملحقاته أو من أحد المحلات المعدة للعبادة .

2. إذا حصلت السرقة باستعمال العنف ضد الأشياء أو باستعمال مفاتيح مصطنعة.

3. إذا حصلت السرقة ليلاً .

4. إذا حصلت السرقة في طريق عام خارج المدن والقرى.



5. إذا ارتكبت السرقة بإساءة علاقة مساكنة أو ضيافة. وتكون العقوبة الحبس مع الشغل مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على أربع سنوات وبغرامة لا تقل عن عشرين جنيهاً ولا تزيد على مائة جنيه[37].

6. إذا ارتكب الجريمة خادم ضد مخدومه أو مستخدم أو عاملا وصانع في مخزن من استخدمه أو مستودعه أو حانوته أو في المحل الذي يعمل فيه عادة.

7. إذا ارتكبت الجريمة من أحد المحترفين بنقل الأشياء في العربات أو المراكب أو على دواب الحمل أو أي وسيلة نقل أخرى أو من أي شخص آخر مكلف بنقل الأشياء أو أحد أتباعهم إذا كانت الأشياء المذكورة قد سلمت إليهم بصفتهم السابقة .

8. إذا وقعت السرقة على منقولات موجودة في إدارات أو منشآت عامة ، أو كانت معروضة بحكم الضرورة أو العادة اعتماداً على الثقة العامة أو معدة لخدمة أو مصلحة عامة .

9. إذا كان الجاني يحمل ، وقت ارتكاب السرقة، سلاحاً ظاهراً أو مخبأ.

10. إذا حصلت السرقة من ثلاثة أشخاص أو أكثر، أو ارتكبها شخص واحد منتحلاً صفة الموظف العمومي.

11. إذا وقعت السرقة على ثلاثة رؤوس أو أكثر من المواشي مجتمعة في قطيع .أو على ثلاثة رؤوس من البقر أو الخيل أو الإبل ولو لم تكن مجتمعة في قطيع[38].

مادة: (447) تعدد ظروف التشديد[39] يعاقب بالحبس مع الشغل مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على أربع سنوات وبغرامة لا تقل عن أربعين جنيهاً ولا تزيد على مائة جنيه كل من ارتكب سرقة مع توافر ظرفين أو أكثر من الظروف المنصوص عليها في الفقرة الأولى من المادة السابقة .وتكون العقوبة السجن مدة لا تزيد على سبع سنوات وغرامة لا تقل عن خمسين جنيهاً ولا تزيد على مائة وخمسين جنيهاً إذا ارتكبت السرقة مع توافر ظرفين أو أكثر من الظروف



المنصوص عليها في الفقرة الثانية من المادة السابقة أو ظرف أو أكثر من هذه الظروف مع ظرف أو أكثر من الظروف المنصوص عليها في الفقرة الأولى من المادة المذكورة.

مادة: (448) السرقة المعاقب عليها بناء[40] على شكوى الطرف المتضرر يعاقب بالحبس مدة لا تجاوز ثلاثة أشهر أو بغرامة لا تزيد على عشرين جنيهاً بناء على شكوى الطرف المتضرر إذا حصلت السرقة:[41].

1. استعمال الشيء المسروق استعمالاً مؤقتاً إذا رُدّ حالاً بعد استعماله.

2. أو على أشياء ذات قيمة تافهة لسد حاجة ماسة.

3. أو عن طريق قطف السنابل من سوقها أو التقاط ما تبقى على الأرض بعد حصادها إذا كان لم يجمع بأكمله ولا تطبق هذه الأحكام إذا توافر ظرف من الظروف المبينة في البنود 1 و2 و3 من الفقرة الأولى من المادة 446[42].

الخاتمة

الحمد لله ربّ العالمين، فبعد أن قمت بدراسة جريمتي البغي والسرقة والأحكام الخاصة بهما بين الشريعة الإسلامية والقانون الليبي ، وقمت بتعريف هاتين الجريمتين وقارنت بينهما في الشريعة الإسلامية والقانون الليبي, وقد خَلَصتُ إلى عددٍ من النتائج يمكن بيانُ أهمّها على النحو الآتي:

1. أن البغي أحد صور الجرائم السياسية للشريعة الاسلامية وقد تفردت الشريعة الإسلامية بنظام خاص للتعامل معه باعتبارها الجريمة السياسية الكبرى.

2. تقسم الشريعة الإسلامية الجريمة السياسية إلى جرائم رأي وجرائم فعليه ويدخل تحت الثانية كل ما من شأنه الاعتداء على الحاكم بشكل فردى أو ما يستهدف نظام الحكم بشكل جماعي كجريمة البغي.



3. إن القانون الليبي يخالف الشريعة الإسلامية في أن السارق يقطع يده شرعا, بينما القانون يوضح في مادة: (448) أن السرقة المعاقب عليها بناء على شكوى الطرف المتضرر يعاقب بالحبس مدة لا يتجاوز ثلاثة أشهر أو بغرامه لا تزيد على عشرين جنيها بناء على شكوى الطرف المتضرر إذا حصلت السرقة.

4. أن أحكام الجرائم السياسية في الشريعة الإسلامية تشمل أحكام البغي والسرقة وغيرها.

الهوامش

---

(1) التويجري, محمد بن إبراهيم بن عبد الله. (2009). موسوعة الفقه الاسلامي. الرياض – السعودية: بيت الأفكار الدولية. ط:1. ج:5، ص:221.

(2) سورة الحشر, من الآية 7.

(3) زين الدين الرازي, أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي. (1999). مختار الصحاح. تحقيق: يوسف الشيخ محمد. بيروت – صيدا: المكتبة العصرية = الدار النموذجية. ط:5. ص:37.

(4) سورة الحجر, من الآيتين 9-10.

(5) البخاري, محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي. (1422). صحيح البخاري. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. لبنان: دار طوق النجاة: (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي). ط:1. ج:3, ص:183. رقم الحديث:2691.

(6) ابن كثير, أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري الدمشقي. (1999). تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي بن محمد سلامة. السعودية: دار طيبة للنشر والتوزيع. ط:2. ج:5 ، ص: 449.

(7) القرطبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي. (1964). الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي). تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية. ط:2. ج:12, ص:90.

(8) سورة الشورى, جزء من الآية ٣٧.

(9) الآلوسي, شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني. (1415هـ). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. تحقيق: على عبد الباري عطية. بيروت: دار الكتب العلمية. ط:1. ج:13, ص:39.

(10) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الفتن ، مرجع سابق, ج:9, ص:47، حديث رقم: 7052.

(11) النيسابوري, مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري. (بدون تاريخ). صحيح مسلم، كتاب الجمعة ، باب تخفيف الصلاة. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط:1. ج:4، ص:2210، ص: 1318، حديث رقم:2884.

(12) النووي, يحيى بن مري بن حسن بن حسين بن محمد بن جمعة بن حزام الحزامي، الحوراني، أبو زكريا، محيي الدين الدمشقي الشافعي. (1392هـ). المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط:2. ج:7, ص:18.

(13) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق ، ط:2. ج:12، ص:242.

(14) عودة, عبد القادر. (2010). التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي. بيروت: دار الكتب العلمية. ج:2، ص:698.

(15) الشافعي, أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان القرشي المكي. (1393هـ). الأم. بيروت: دار المعرفة. ط:2. ج:4, ص:223.

(16) السرخسي, محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة. (1993). المبسوط. بيروت: دار المعرفة. ج:10، ص:128.

(17) القرافي, أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس. (1994). الذخيرة. تحقيق: محمد بو خبزة. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط:1. ج:12، ص: 6.

(18) عودة, عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، مرجع سابق, ج:1، ص: 529 – 545.

(19) باره, محمد رمضان. (1997). شرح القانون الجنائي الليبي الأحكام العامة (الجريمة والجزاء). ليبيا: المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية. ص:449-459.

(20) القاضي، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري. (2000). دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون. عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص. بيروت: دار الكتب العلمية. ط:1. ج:2, ص:121.

(21) البهوتي, منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس الحنبلي. (بدون تاريخ). كشاف القناع عن متن الإقناع. بيروت: دار الكتب العلمية.ج:6, ص:129.

(22) سورة المائدة, من الآية ٣٨.

(23) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الفتن ، مرجع سابق, ج:8, ص:160، حديث رقم: 6789.

(24) ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي. (1968). المغني لابن قدامة. مكتبة القاهرة. ج:9، ص:103.

(25) سورة المائدة, من الآية ٣٨.

(26) ابن القطان, أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي. (2004). الإقناع في مسائل الإجماع. تحقيق: حسن فوزي الصعيدي. القاهرة: دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر. ط:1. ج:2, ص:262.

(27) البيهقي, أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، أبو بكر. (2003). السنن الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. ط:3. ج:8, ص:470.

(28) الدار قطني, أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي. (2004). سنن الدارقطني. حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط:1. ج:4, ص:239.

(29) الكاشاني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي. (1986). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتب العلمية. ط:2. ج:7, ص:86.

(30) الدار قطني, سنن الدار قطني, مرجع سابق, ج:4, ص:239. وضعف ابن حجر إسناده، ابن حجر العسقلاني, أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد. (1989). التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. بيروت: دار الكتب العلمية. ط:1. ج:4, ص:489.

(31) أبو داود, سليمان بن الأشعث بن إسحاق عمرو الأزدي السِّجِسْتاني. (2009). سنن أبي داود. تحقيق: شعَيب الأرناؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي. دمشق – بيروت: دار الرسالة العالمية. ط:1. ج:6, ص:462.

(32) انظر: قانون العقوبات الليبي. الجرائم عامة. الباب السادس. من مادة: (444) إلى المادة: (448).

(33) انظر: قانون العقوبات الليبي. الجرائم ضد الأموال باستعمال العنف ضد الأشياء أو الأشخاص. الباب السادس من قانون الجرائم ضد الأموال: "الفصل الأول".

(34) انظر: قانون العقوبات الليبي ، الجرائم عامة, الباب السدس, مرجع السابق.

(35) انظر: قانون العقوبات الليبي ، الجرائم عامة, الباب السدس, مرجع السابق.

(36) انظر: قانون العقوبات الليبي ، الجرائم عامة, الباب السدس, مرجع السابق.

(37) موقع وزارة العدل الليبية. http://aladel.gov.ly/home/?p=1373. تاريخ الاستعراض: 4 /4/ 2017م.

(38) موقع وزارة العدل الليبية, مرجع سابق.

(39) انظر: قانون العقوبات الليبي ، الجرائم عامة, الباب السدس, مرجع السابق.

(40) انظر: قانون العقوبات الليبي ، الجرائم عامة, الباب السدس, مرجع السابق.

(41) موقع وزارة العدل الليبية, مرجع سابق.

(42) موقع وزارة العدل الليبية, مرجع سابق.



المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1. الآلوسي, شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني. (1415هـ). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. تحقيق: على عبد الباري عطية. بيروت: دار الكتب العلمية. ط:1.

2. باره, محمد رمضان. (1997). شرح القانون الجنائي الليبي الأحكام العامة (الجريمة والجزاء). ليبيا: المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية.

3. البخاري, محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي. (1422). صحيح البخاري. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. لبنان: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي). ط:1.

4. البهوتي, منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس الحنبلي. (بدون تاريخ). كشاف القناع عن متن الإقناع. بيروت: دار الكتب العلمية.

5. البيهقي, أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، أبو بكر. (2003). السنن الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. ط:3.

6. التويجري, محمد بن إبراهيم بن عبد الله. (2009). موسوعة الفقه الاسلامي. الرياض – السعودية: بيت الأفكار الدولية. ط:1.

7. ابن حجر العسقلاني, أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد. (1989). التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. بيروت: دار الكتب العلمية. ط:1.

8. الدار قطني, أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي. (2004). سنن الدار قطني. حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط:1.

9. أبو داود, سليمان بن الأشعث بن إسحاق عمرو الأزدي السِّجِسْتاني. (2009). سنن أبي داود. تحقيق: شعَيب الأرناؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي. دمشق — بيروت: دار الرسالة العالمية. ط:1.

10. السرخسي, محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة. (1993). المبسوط. بيروت: دار المعرفة.



11. الشافعي, أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان القرشي المكي. (1393هـ). الأم. بيروت: دار المعرفة. ط:2.

12. عودة, عبد القادر. (2010). التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي. بيروت: دار الكتب العلمية.

13. القاضي ، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري. (2000). دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون. عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص. بيروت: دار الكتب العلمية. ط:1.

14. قانون العقوبات الليبي. الجرائم عامة. (2017).

15. ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي. (1968). المغني لابن قدامة. مكتبة القاهرة.

16. القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس. (1994). الذخيرة. تحقيق: محمد بو خبزة. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط:1.

17. القرطبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي. (1964). الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي). تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية. ط:2.

18. ابن القطان, أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي. (2004). الإقناع في مسائل الإجماع. تحقيق: حسن فوزي الصعيدي. القاهرة: دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر. ط:1.

19. الكاشاني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي. (1986). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. دار الكتب العلمية. ط:2.

20. ابن كثير, أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري الدمشقي. (1999). تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي بن محمد سلامة. السعودية: دار طيبة للنشر والتوزيع. ط:2.

21. موقع وزارة العدل الليبية. http://aladel.gov.ly/home/?p=1373. تاريخ الاستعراض:2017/4/4م.

22. النووي, يحيى بن مري بن حسن بن حسين بن محمد بن جمعة بن حزام الحزامي، الحوراني، أبو زكريا، محيي الدين الدمشقي الشافعي. (1392هـ). المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط:2.



23. النيسابوري, مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري. (بدون تاريخ). صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط:1.



SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches

(JISTSR)

/ Journal home page: http://jistsr.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **5**، العدد 4، أكتوير 2019م

e-ISSN: 2289-9065

جودة ومحفزات التعليم في الإسلام

THE QUALITY AND INCENTIVES OF EDUCATION IN ISLAM

ياسر عبدالله العضل

Abu_3mmaar@yahoo.com

د. فخر الأدبي بن عبدالقادر

د. محمد بن يوسف

أكاديمية الدراسات الإسلامية – جامعة ملايا

1441هـ- 2019 م

ARTICLE INFO

Article history:
Received 22/8/2019
Received in revised form1/9/2019
Accepted 30/9/2019
Available online 15/10/2019
Keywords: total quality - quality of education in Islam - incentives for the quality of education

Abstract

The concept of quality is an authentic concept in Islamic culture, emanating from the system of Islamic values in which precision, accuracy and perfection are high. However, currently there are people who attribute this to the non-Islamic thought, because the emergence of its use was attached to some names of thinkers who were concerned in clarifying the concept of quality and its dimensions, contents, principles, elements and basics. Therefore, here lies the problem of research. The research aims to Islamically understand the concept and requirements of total quality so that we learn about the incentives for quality of education in accordance with the Islamic perspective, and to introduce the quality components of Islam. In this research, the analytical method was followed for analyzing the Islamic texts and the sayings of scholars leading to the quality and incentives of quality in Islam. The results show that the concept of quality is authentic in the Islamic culture based on precision, accuracy and perfection, and that it has several incentives, the most important of which is moral motivation for workers, such as providing aphilanthropic environment among them, based on love, respect and appreciation, so it makes them feel that there is job security and stability. That will encourage them to exert more effort and dedication in order to achieve the highest degrees of quality. Appreciation is considered to be an essential tool in judging the success of the educational process and in determining whether they have already achieved the desired goals or failed to do so.



الملخص

مفهوم الجودة مفهوم أصيل في الثقافة الإسلاميَّة، منبثق من منظومة القيم الإسلاميَّة التي يمثل فيها الإتقان والدقة والإحسان مكانة عالية. إلا أنه يوجد في وقتنا الحاضر من ينسب ذلك إلى الفكر غير الإسلامي؛ لأن ظهور استعماله اقترن ببعض أسماء مفكرين اهتموا بتوضيح مفهوم الجودة وأبعاده ومضامينه، ومبادئه، وعناصره وأسسه وهنا تكمن مشكلة البحث، ويهدف البحث إلى قراءة مفهوم ومتطلبات الجودة الشاملة قراءة إسلاميَّة لنتعرف على محفزات جودة التعليم وفق التصور الإسلامي، والتعريف بمقوِّمات الجودة في الإسلام. واتبعت في هذا البحث المنهج التحليلي لتحليل النصوص الشرعية وأقوال العلماء التي تخلص إلى جودة ومحفزات الجودة في الإسلام ، وقد ظهر من النتائج أن مفهوم الجودة مفهوم أصيل في الثقافة الإسلاميَّة مبني على الإحسان، وإتقان العمل، والدقة فيه، وأن لها عدة محفزات من أهمها التحفيز المعنوي للعاملين، من حيث توفير مناخ إنساني بينهم، قائم على الحب والاحترام والتقدير، بما يشعرهم بالأمن الوظيفي والاستقرار، ويشجعهم على بذل مزيد من الجهد والتفاني، من أجل تحقيق أعلى درجات الجودة،كما يعد التقويم أداة أساسيَّة في الحكم على نجاح العمليَّة التعليميَّة، وتحديد إذا ما كانت بالفعل حققت الأهداف المنشودة، أو قصرت وأخفقت في ذلك.

الكلمات المفتاحيَّة: الجودة الشاملة – جودة التعليم في الإسلام– محفزات جودة التعليم.

التحديد المفاهيمي اللغوي

يعتبر أصل الكلمة الاشتقاقي (ج و د)، وهو أصل يدل على التسمح بالشيء وكثرة العطاء، وفعلها الثلاثي جاد، وأشار ابن منظور في لسان العرب إلى أن الجيد: نقيض الرديء، وجاد الشيءجودة،وجودة: أي صار جيدًا، وقد جاد جودة وأجاد أي أتى بالجيدمن القول والفعل[1].

أما في الاصـــطلاح فقد تعدَّدت مفاهيم الجودة وفقًا لمجالاتها، ونظرة المهتمين بها عالميًّا وإقليميًّا، فهناك من ينظر إليها على أســاس التصــميم أو المنتج، وإرضــاء العملاء، ويرى إدوارد ديمنج– وهو من أهم رواد إدارة الجودة الشــاملة– أنها: "ترجمة الاحتياجات المســتقبليَّة للعملاء إلى خصــائص قابلة للقياس، حيث يتم تصــميم المنتج وتقديمه لكســب رضــا



العميل" [2]. وهناك تعريفان معجميان للجودة، هما: السمة أو الخاصيَّة الأساسيَّة لشيء ما، ودرجة أو مستوى التميُّز، وبصفة خاصة المستوى المرتفع.

والجودة من منظور إسلامي:

هي ترجمة احتياجات وتوقعات المستفيدين من العمليَّة التعليمة- الداخليين والخارجيين- إلى مجموعة خصائص محددة، تكون أساسًا في تصميم الخدمات التعليميَّة، وطريقة أداء العمل في المدرسة، من أجل تلبية احتياجات وتوقعات المستفيدين، وتحقيق رضاء الله، ثم رضاء المستفيدين عن الخدمات التعليميَّة التي تقدمها المدرسة، والتي تعبر عن مدى استيفاء المدخلات، والعمليات، والمخرجات في المؤسسة التعليميَّة لمستويات محددة، تشكِّل معايير يمكن قياس مدى تحقُّق الجودة في هذه المؤسسات عن طريقها ([3]).

المطلب الأول: محفزات جودة التعليم وفق التصور الإسلامي:

حث الإسلام كما تبين سابقًا، على إحسان العمل وتجويده وإتقانه. والتربية هي عمل إنساني رائع وملحٍّ، ينبغي التماس الجودة في أدائه، والجودة في التعليم هي: "عمليَّة بنائيَّة تهدف إلى تحسين المنتج النهائي" هي " عملية بنائية تهدف إلى تحسين المنتج النهائي"[(4)].

وتضم جودة التعليم ثلاثة جوانب أساسيَّة: جودة التصميم (Designauality)، وتعني تحديد المواصفات والخصائص التي ينبغي أن تراعى في التخطيط للعمل، وجودة الأداء (Performanceqality) وتعني القيام بالأعمال وفق المعايير المحددة، وجودة المخرج (Outputauality) وتعني الحصول على منتج تعليمي وخدمات تعليميَّة وفق الخصائص والمواصفات المتوقعة ([5]).

ومن محفرات الجودة في الإسلام التالي :



1-الحثُّ على العمل الصالح:

حثَّ القرآن الكريم في كثير من آياته على العمل الصالح، ومن ذلك قوله تعالى: "وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا"(6)، ورغَّب المولى سبحانه وتعالى عباده المؤمنين في المداومة على العمل الصالح؛ لقوله عزَّ وجلَّ: "وَبَشِّرِ الَّذِين آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ"(7)، فالعمل الصالح طريق الفلاح، مع اقترانه بالإيمان والتوبة: "فَأَمَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَعَسَى أَن يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ"(8).

ويحثُّ القرآن الكريم على المبادرة إلى العمل الأفضل، ويقارن بينه وبين غيره من الأعمال التي لا ترتقي إليه: "أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللهِ لاَ يَسْتَوُونَ عِندَ اللهِ وَاللهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * الَّذِينَ آمَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ اللهِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ"(9).

فالعمل الصالح في الإسلام يتَّصف بالشمول والتنوع، وهو لا يقتصر على جلب الخير النافع، وإنما يتعدّاه إلى محاربة الشر الضارِّ، والعمل الصالح يحتاج إلى إعداد وتربية وتدريب على أدائه وتوفير مؤسساته(10).

والعمل الصالح كذلك ينبغي أن يكون أخلاقيًّا وناجحًا، فإذا كان أخلاقيًّا وغير ناجح، فإنه لا يجلب منفعة ولا يدفع ضررًا، وإذا كان ناجحًا وغير أخلاقي، فإنه يجلب ضررًا، وإذا اجتمع الاثنان فيه كان عملًا نافعًا غير ضارٍّ(11).

2-الحثُّ على الإحسان في العمل:

أمر الله سبحانه وتعالى بالإحسان في قوله: "إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ"(12)، وفي موضع آخر من كتابه العزيز، جاء الاقتران بين الإيمان والتقوى والإحسان الذي يحبه الله سبحانه وتعالى لعباده: "لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُواْ إِذَا مَا اتَّقَواْ وَّآمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَواْ وَّآمَنُواْ ثُمَّ اتَّقَواْ وَّأَحْسَنُواْ وَاللّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ"(13).



إن شموليَّة المنهج الإسلامي وتغطيته لكل جوانب الحياة الإنسانيَّة، واكبتها دعوة الإسلام الإنسان إلى الإحسان في كل عمل يقوم به وارتبط الجزاء بالنسبة للإنسان بكيفيَّة العمل والأداء: "إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا"(14)، وجعل الله- عزَّ وجلَّ- الابتلاء والاختبار بالعمل غاية الحياة الدنيا؛ لقوله سبحانه وتعالى: "الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا"(15).

والإسلام يحثُّ على الإحسان والإتقان في أداء العبادات، ولما كان إحسان العمل من السلوكيات الأخلاقيَّة التي تدخل في إطار العبادة بمفهومها الشامل، الذي يتضمَّن العلم والتعليم؛ فإن المعلم مطلوب منه أن يحسن تعليمه، مبتغيًا بذلك وجه الله عزَّ وجلَّ(16).

3 -التأكيد على إتمام العمل وإكماله على أفضل وجه:

الدين في المفهوم الإسلامي، نظام عام اتصف بالكمال والتمام، وتنزه عن النقص قال الله تعالى: "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا"(17).

وجاء على لسان نبي الله شعيب- عليه السلام- مخاطبًا موسى- عليه السلام- وطالبًا منه إتمام العمل في المدة المحددة مقابل أجر معلوم: "قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِن شَاء اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ"(18)، فإتمام العمل من مظاهر الوفاء، وقد وصف- سبحانه وتعالى- نبيه إبراهيم- عليه السلام- بقوله "وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى"(19).

وإتمام العمل عمليَّة بنائيَّة تكامليَّة من حيث الجهد المبذول، وتتصف بالاستمرار، وبذل مزيد من المتابعة والمراجعة والنظر والتقييم، وإن بدا جمالها وحسنها للناظرين.

ولإخراج المنتج التعليمي على أتم وجه وأكمل صورة، لا بدَّ من توافر منظومة من القيم الإسلاميَّة لدى العاملين في حقل التعليم، وهي بدورها باعثة ومشجعة على ذلك، ويمكن إجمال أبرزها فيما يأتي:



- إخلاص العمل لله عزَّ وجلَّ:

يعرف الإخلاص بأنه تصفية العمل من كل شوب، أي لا يمازج العمل ما يشوبه من شوائب إرادات النفس، كطلب المدح من الناس أو تعظيمهم، أو طلب أموالهم، أو غير ذلك من العلل والشوائب.

ويوجب الإسلام على العامل أن يخلص النيَّة في العمل، ويتقنه وينصح فيه، خشية من الله تعالى؛ لأنه يراقبه، وحتى يكون العمل متقنًا من وجهة النظر الإسلاميَّة، ينبغي أن يتم على أكمل وجه، دون إهمال أو تقصير أو تفريط[20].

وقد أمر الله– عزَّ وجلَّ– عباده في مواضع عدة من كتابه الحكيم بالإخلاص في العبادة والأعمال، ومن ذلك قوله عزَّ وجلَّ: "وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ"[21]، وفي موضع آخر يرغِّب القرآن الكريم المؤمنين بإخلاص العمل لله– عزَّ وجلَّ– قائلًا: "فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا"[22].

إن من متطلبات الإخلاص في العمل، أداءه بصورة جيدة، فالإخلاص لله في العمل المهني، ومراعاة الدقة في تنفيذه من أبرز أسرار نجاحه، ومتى صدر العمل عن نيَّة صادقة وشعور مخلص؛ أدى إلى أن يدأب العامل على مواصلته دون سآمة أو ملل، وأفضى إلى رفع كفاية الإنتاج[23]، ويعد الإتقان مظهرًا من مظاهر الإخلاص في العمل، وهو لا يقتصر في الإسلام على عمل دون آخر، بل هو مطلوب في كل عمل من أعمال الدين والدنيا[24].

ولما كان العلم عبادة؛ فقد لزم إخلاص النيَّة فيه، كشرط للقبول عند الله عزَّ وجلَّ، كما أن الإخلاص باعث على إتقان العمل وتفاني المعلم في أدائه للارتقاء نحو الأفضل[25].

وبناءً عليه أضحت الحاجة ماسَّة، إلى إحياء مفهوم التعبّد بالعلم في مؤسساتنا التعليميَّة بكل مراحلها؛ لأن غياب روح التضحية من أجلِّ العلوم والمعارف، كان نتيجة انحسار روح التعبّد بالعلم لخدمة عباد الله ودينه، وبذلك تخلف المسلمون اليوم في الناحية العلميَّة والتقنيَّة[26].

- التزام الأمانة في أداء الأعمال:



وصف الله عباده المؤمنين بقوله: "وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ"(27). واعتبر (ابن حجر) أن إتمام المعلم لعمله على أكمل وجه وأتم صورة من الأمانة العلميّة(28).

ومن متطلبات التزام خلق الأمانة في أداء المعلم، أن يبذل قصارى جهده في تعليم الأجيال وفق المواصفات العلميَّة والخلقيَّة، وأن يكون صادقًا مع غيره في قوله وعمله، وعدم التهرّب من إلقاء دروسه بأعذار مصطنعة، وأن يستثمر كل وقت مخصَّص للعطاء، فلا يضيّع من ساعات الدروس أو المحاضرات، وكذلك الالتزام في تنفيذ النظم واللوائح الخاصة بتنظيم الأمور التعليميَّة(29).

- استشعار المسؤوليَّة تجاه الأعمال:

ما من شك في أن العامل الذي يستشعر معنى المسؤوليَّة في كل ما يقوم به من عمل، نجده يحرص على التزام الدقة والإجادة في أداء واجباته، وجاء في محكم التنزيل: "وَلَوْ شَاء اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلكِن يُضِلُّ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ"(30) فالإنسان محاسب عن عمله، سواء أبداه للناظرين أو أخفاه، فالله– عزَّ وجلَّ– مطلع على عمله وسيحاسبه عليه "وَإِن تُبْدُواْ مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللهُ"(31).

- توجيه المسلم إلى التماس العلم النافع:

الإيمان بطبيعته يستلزم العلم النافع بشموله، الذي يزيد الإنسان صلة بالله عزَّ وجلَّ، ويمكنه من القيام بواجبات خلافته في الأرض وعمران الحياة فيها (32).

ومقياس العلم النافع ليس ذلك الذي نراه في الفلسفة البرجماتيَّة، مركزًا على الناحية الماديَّة في الحياة، وإنما هو العلم الذي يصبُّ في مصلحة الأمة وإقامة الدين(33).

وضمن معايير الجودة في العلم أن ينفع صاحبه، كما بين ذلك (الشافعي) بقوله: "ليس العلم ما حُفظ العلم ما نفع"(34).



ويرغِّب الله- عزَّ وجلَّ- عباده في السعي إلى الأفضل والأرقى في شؤون الحياة كلها، حيث جاء في الحديث الشريف: "إن الله تعالى كريم يحب الكرم، جواد يحب الجود، يحب معالي الأمور، ويكره سفاسفها"(35)، ويحذِّر المولى- سبحانه وتعالى- من ترك ما فيه خير، والأخذ بالأدنى: "قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ"(36)، وقد اعتبر (ابن سحنون) أن من معايير العلم النافع اقترانه بالعمل، ويتضح ذلك من خلال قوله: "من لم يعمل بعلمه لم ينفعه العلم بل يضره، وإنما العلم نور يضعه الله تعالى في القلوب، فإذا عُمل به نوّر الله قلبه، وإن لم يعمل به وأحب الدنيا، أعمى حب الدنيا قلبه ولم ينوره العلم"(37).

ويوصي (العاملي) طالب العلم بأن يعتني بتحصيل الكتب المحتاج إليها في العلوم النافعة ما أمكن، بكتابة أو شراء، وإلا فبإجارة أو إعارة؛ لأنها آلة التحصيل، وكثير ما تدرب بها الأفاضل في الأزمان السابقة(38).

المطلب الثاني: مقومات الجودة في الإسلام.

للجودة في الإسلام مقومات، أهمها:

1 -الإعداد الجيد للمعلِّم قبل التصدر:

من متطلبات النجاح في الأعمال، المعرفة والإلمام بتفاصيلها وقد جاء في التوجيه القرآني: "وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولًا"(39)، وأشار (الزرنوجي) إلى أن إتقان المعلم لمادته العلميَّة يمكِّنه من أداء درسه بنجاح(40)، وينصح (ابن جماعة) المعلم "بألا يتنصب للتدريس إذا لم يكن أهلًا له، ومن تصدَّر قبل أوانه فقد تصدَّى لهوانه"(41).

فالمعلم لا يكون تعليمه جيدًا ما لم تكتمل معرفته بمادته التي يدرسها، وحتى "يلمّ بطبيعتها، من حيث محتواها، وما تشتمل عليه من تفاصيل وفروع، وحتى يكون مستوعبًا لا متفهمًا لأصولها"(42)، ومن منطلق الحرص على تطوير برنامج إعداد المعلم، برز في الآونة الأخيرة اتجاه نحو عدم تعيينه إلا بعد اجتياز فترة امتياز عام، كما هو الحال في إعداد الأطباء،



وفي كثير من الدول المتقدمة، يتم تدريب الخريج على المهارات العمليَّة اللازمة لممارسة المهنة، تحت إشراف أساتذته من ذوي الخبرة العمليَّة العالية، داخل معاهد وكليات التربية النموذجيَّة[43] من أجل أن تظهر المهارة في موقف المعلم، وهذا من المقومات الأساسيَّة للتدريس[44].

ولذا يجب ضرورة التركيز على انتقاء العناصر الجيدة من الطلبة للالتحاق بكليات ومعاهد التربية، وقد "أكدت بعض الدراسات، أنه لم تظهر شروط قبول تتسم بالجديَّة والحزم، فيما يخص الطلبة المراد التحاقهم بكليات التربية، وأن معيار الاختيار – غالبًا – يكون معدل الدرجات التي يحصل عليها الطالب في العام الأخير من المرحلة الثانويَّة"[45].

وإذا كانت كليات التربية لا تشكل عامل جذب للمتميزين من الطلبة، إذ يقبلون على التخصصات العمليَّة ذات البريق والمكانة الاجتماعيَّة، كالطب والهندسة؛ فإن هذا يستلزم العمل على تحسين رواتب المعلمين، وتطوير مكانتهم الاجتماعيَّة، والإعلاء من شأنهم، مما يشكل دافعًا قويًّا للطلبة الجدد، نحو الالتحاق بكليات التربية، والتطلع إلى ممارسة مهنة التعليم في المستقبل. وهذا ما أكدته إستراتيجيَّة تطوير التربية العربيَّة.

2- التعاون والعمل بروح الفريق:

حثَّ المولى- سبحانه وتعالى- عباده على التعاون في مجال الخير بقوله: "وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ"[46].

فالعمل الجماعي القائم على التعاون بين الأفراد العاملين في المؤسسة التعليميَّة، يتيح الفرصة لتفجير المواهب والطاقات الابتكاريَّة، كما يسهل عمليَّة تبادل الخبرات، ويُسهم في بلورة رؤية واحدة مشتركة تمثل توجهًا موحدًا، يتحاشى التكرار والتناقض والتضارب، ويعمل على تحديد المهام والواجبات بدقة، وقد عبر عن العمل بروح الفريق الواحد قوله تعالى: "وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُواْ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ"[47].



ومن النماذج الجليَّة في تضافر الجهود والتعاون البنَّاء، بقصد الإعمار والإصلاح، ومواجهة التحديات والأخطار، ما جاء في قصة ذي القرنين، حينما طلب منه قومه بناء سد بينهم وبين المفسدين في الأرض، فطلب العون من الله– عزَّ وجلَّ– ابتداءً، ثم طلب منهم العون من أجل تنفيذ المهمة وإتقان العمل وإحكامه، ويتضح ذلك من خلال قوله عزَّ وجلَّ: "قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا * قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا * آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا * فَمَا اسْطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا"(48).

ولا يقتصر التعاون بين العاملين، داخل المؤسسة التعليميَّة الواحدة، بل لا بدَّ أن يمتد إلى المؤسسات الأخرى في البلد الواحد، وحتى خارج حدود البلد مع الدول الأخرى ذات التجارب المتقدمة في مجال تجويد وتطوير التعليم، ويعبر عن هذه الفكرة اليوم، ما يسمى بمصطلح التشبيك (Network).

3– التزام مبدأ الشورى وتبادل الرأي:

حثَّ الإسلام على التشاور بين المسلمين، بما يعود بالمنفعة وتحقيق المصلحة العامة، وقد خاطب المولى سبحانه وتعالى نبيه قائلًا: "فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ"(49)، وفي موضع آخر من كتابه العزيز وصف المؤمنين بقوله: "وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ"(50)، ومن قبيل الاستشارة لتطوير وتحسين العمل التعليمي، سؤال أهل الاختصاص والخبرة؛ عملًا بقوله عزَّ وجلَّ: "فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ"(51)، وفي موضع آخر من كتابه العزيز: "وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ"(52)، وقد أبدى موسى عليه السلام، استعدادًا قويًّا لتعلم واكتساب الخبرة والمهارة الجديدة، فجاء على لسانه في محكم التنزيل: "هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا"(53).



4 -استعمال التحفيز:

أقر الإسلام مبدأ التحفيز لمن أحسن العمل، كما يفهم ذلك من خلال قوله عزَّ وجلّ: "هَلْ جَزَاء الإِحْسَانِ إِلا الإِحْسَانُ"[54]، وحذَّر القرآن الكريم من غمْط حق الناس والتنكر لجهودهم: "وَلاَ تَبْخَسُواْ النَّاسَ أَشْيَاءهُمْ"[55].

ويحفز المولى- عزَّ وجلّ- عباده المؤمنين على ممارسة العمل الصالح المتقن، من خلال بيان ثماره ومردوده في الدنيا والآخرة: "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ"[56].

ومن الجدير ذكره في هذا المقام، أن المكافأة إنما تكون على درجة الإتقان، وليست على نوع العمل، وهذا يعني أن تتنوع الكفاءات، وتتساوى القيم والمقاييس، والتحفيز في المنهج الإسلامي- لكل محسن ومتقن في عمله وأدائه، ولعل من أكبر المحفزات المعنويَّة بالنسبة للعامل المؤمن، اعتقاده الجازم بأن الله- سبحانه وتعالى- عادلٌ في خلقه، وهو الشكور، وأن سعيه في الخير لا يضيع ولا يكفر، ودلَّ على ذلك قوله تعالى: "وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاء الْأَوْفَى"[57]، وفي موضع آخر من كتابه العزيز: "فَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ"[58].

ومن مظاهر التحفيز المعنوي للعاملين، توفير مناخ إنساني بينهم، قائم على الحب والاحترام والتقدير، بما يشعرهم بالأمن الوظيفي والاستقرار، ويشجعهم على بذل مزيد من الجهد والتفاني، من أجل تحقيق أعلى درجات الجودة في المنتج وقد خاطب الله عزَّ وجلَّ نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم) بقوله: "وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ"[59].



5- التقويم المستمر للأداء:

من بدهيات القول، أن التقويم يعد أداة أساسيَّة في الحكم على نجاح العمليَّة التعليميَّة، وتحديد إذا ما كانت بالفعل حققت الأهداف المنشودة، أو قصرت وأخفقت في ذلك، ويشير بعض الباحثين إلى أننا في حاجة اليوم إلى ثورة شاملة لمراجعة المناهج التعليميَّة في بلاد المسلمين[60].

وحثّ (ابن جماعة) المعلم على تقويم طلبته، للتأكد من مدى استيعابهم وتحصيلهم في نهاية الدرس، وفي ذلك يقول: "فإذا فرغ الشيخ من شرح درسه، فلا بأس بطرح مسائل تتعلق به على الطلبة ليمتحن بها فهمهم"[61].

وأيًا كان العنصر المراد تقويمه في العمليَّة التعليميَّة، سواء تعلَّق ذلك بمدخلاتها أو بمخرجاتها؛ فإن التقويم يحدث بطريقتين؛ الأولى من خلال الجهة المسؤولة والمشرفة على المؤسسة باستعمال وسائل وأدوات مختلفة: اختبارات، استطلاعات رأي، الاستعانة بخبراء متخصصين في ضبط الجودة وتقييم أداء المؤسسات التعليميَّة، إجراء دراسات علميَّة ذات طابع تقويمي وتجريبي، وغير ذلك مما يمكن تنفيذه عبر وحدة خاصة لضمان الجودة، يفترض أن تتوافر في كل مؤسسة تعليميَّة، وأما النوع الثاني من التقويم فهو الذي يحدث بمبادرة ذاتيَّة من الفرد العامل نفسه، من منطلق اطلاعه على نفسه: "بَلِ الْإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ"[62]، وقد حثَّ القرآن الكريم على مبدأ التقويم الذاتي: "كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا"[63]، فلا بدَّ من نشر ثقافة التقويم الذاتي في مؤسساتنا التعليميَّة، وعلى أولي الأمر المسؤولين أن يقدموا من أنفسهم نموذجًا يقتدى به في التقويم الذاتي للأداء، وقد جاء على لسان الإمام علي (عليه السلام): "ينبغي لمن ولي أمرًا، أن يبدأ بتقويم نفسه قبل أن يشرع في تقويم رعيته، وإلا كان بمنزلة من رام استقامة ظل العود قبل أن يستقيم ذلك العود"[64].

وحتى يؤتي التقويم – بنوعيه – ثماره الطيبة، نحتاج إلى ترسيخ أسلوب التفكير الناقد لدى العاملين، وهو الذي يحمل صاحبه المسؤوليَّة تجاه ما يقوم به من أعمال، ويبعده عن الاغترار بالنفس والإعجاب بها.



الخاتمة:

من خلال الحديث عن مفهوم ومحفزات الجودة والتميز في التعليم ،ظهرت هذه النتائج:

1-أن مفهوم الجودة مفهوم أصيل في الثقافة الإسلاميَّة مبني على الإحسان، وإتقان العمل، والدقة فيه.

2- محفزات الجودة عديده من أهمها التحفيز المعنوي للعاملين، من حيث توفير مناخ إنساني بينهم، قائم على الحب والاحترام والتقدير، بما يشعرهم بالأمن الوظيفي والاستقرار، ويشجعهم على بذل مزيد من الجهد والتفاني، من أجل تحقيق أعلى درجات الجودة.

3- أن التقويم يعد أداة أساسيَّة في الحكم على نجاح العمليَّة التعليميَّة، وتحديد إذا ما كانت بالفعل حققت الأهداف المنشودة، أو قصرت وأخفقت في ذلك.

الهوامش

---

(1) ابن منظور، محمد بن مكرم. (1984). لسان العرب. ج 2، القاهرة: دار المعارف.

(2) الحربي، حياة. (2001). "إدارة الجودة الشاملة كمدخل لتطوير الجامعات السعودية" . رسالة دكتوراه، كلية التربية ، جامعة أم القرى.

(3) اليحيوي، صبريَّة بنت مسلم. (2001). "تطبيق إدارة الجودة الشاملة لتطوير التعليم العام للبنات في المملكة العربيَّة السعوديَّة".رسالة دكتوراه، جامعة طيبة.

(4) أحمد, إبراهيم أحمد. (2003). الجودة الشاملة في الإدارة التعليميَّة والمدرسيَّة. مصر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. ص:17.

(5) عليمات، صالح ناصر. (2004). إدارة الجودة الشاملة في المؤسسات التربويَّة (التطبيق ومقترحات التطوير). عمان: دار الشروق.ص:93.



(6) سورة فصلت الآيَّة 33.

(7) سورة البقرة الآيَّة 25.

(8) سورة القصص الآيَّة 67.

(9) سورة التوبة الآيتان 20-19

(10) الكيلاني, ماجد عرسان. (1996). مقومات الشخصيَّة المسلمة (الإنسان الصالح). مكة المكرمة: مكتبة دار الأيتام، ص:16.

(11) الكيلاني, ماجد عرسان. (1988). أهداف التربية الإسلاميَّة. المدينة المنورة: مكتبة التراث. ص:29.

(12) سورة النحل الآيَّة 90.

(13) سورة المائدة الآيَّة 93.

(14) سورة الكهف الآيَّة 7.

(15) سورة الملك الآيَّة2 .

(16) يالجن, مقداد. (1989). أهداف التربية الإسلاميَّة. الرياض: دار الهدى. ص:38.

(17) سورة المائدة الآيَّة 3.

(18) سورة القصص الآيَّة 27.

(19) سورة النجم الآيَّة 37.

(20) عبيدات, زاهر الدين. (2001). القيادة والإدارة التربويَّة في الإسلام. عمان: دار البيارق. ص117:.

(21) سورة البينة الآيَّة 5.

(22) سورة الكهف الآيَّة 110.

(23) البقري, أحمد ماهر. (1980). العمل في الإسلام. الإسكندريَّة: مؤسسة شباب الجامعة. ص:45.

(24) إبراهيم, مفيدة. (1997). القيادة التربويَّة في الإسلام. عمان: دار مجدلاوي. ص:403.

(25) صالح, معين. (1990). الفكر التربوي عند الشوكاني.رسالة ماجستير، جامعة أم القرى.

(26) يالجن, مقداد. (1999). أساليب التوجيه والإرشاد في التربية الإسلاميَّة. الرياض: دار عالم الكتب. ص:27.

(27) سورة المؤمنون الآيَّة 8).

(28) رجب, مصطفي. (1999). مع تراثنا العربي, شخصيات ونصوص. القاهرة: مكتبة كوميت. ص:215.

(29) يالجن, مقداد. (1996). الأخلاقيات الإسلاميَّة الفعالة للمعلم والمتعلم وآثارها على النجاح والتقدم العلمي. الرياض دار عالم الكتب: ص:20.

(30) سورة النحل الآيَّة 93.



(31) سورة البقرة الآيَّة 284.

(32) النجار, زغلول راغب. (1981). أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلاميَّة. الرياض: الدار العالميَّة للكتاب الإسلامي. ص:122.

(33) علي, سعيد إسماعيل. (1992). "أهداف المدارس الإسلاميَّة ".مجلة المسلم المعاصر الإسلامي. العدد:63. ص:101.

(34) أحمد, محمد أحمد. (1996). "سمات ومسئوليات طالب العلم في الفكر التربوي الإسلامي". مجلة كليَّة التربية. العدد:2. ص:531.

(35) القرشي, عبد الرحمن محمد أبو بكر. كتاب مكارم الأخلاق. القاهرة: مكتبة القرآن.ص:19.

(36) سورة البقرة الآيَّة 61.

(37) (1989).من أعلام التربية الإسلاميَّة المنظمة العربيَّة للتربية والثقافة والعلوم. الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج. ج:1،ص:230.

(38) العاملي, زين الدين بن أحمد. (1983). منيَّة المريد في آداب المفيد والمستفيد. تحقيق: عبد الأمير شمس الدين. الشركة العالميَّة للكتاب. ص:273.

(39) سورة الإسراءالايَّة 36.

(40) الزرنوجي, برهان الدين. (1977). تعليم المتعلم في طريق التعلم. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريَّة. ص:101.

(41) ابن جماعة، تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم. مرجع السابق, ص:55.

(42) الزواوي, خالد محمد. (2003). الجودة الشاملة في التعلم. القاهرة: مجموعة النيل العربيَّة. ص:13.

(43) الدليمي, طه علي حسين. (2009). تدريس فن اللغة العربيَّة.الاردن: اربد. ص:10.

(44) راشد, علي.(1996). اختيار المعلم وإعداده. القاهرة: دار الفكر العربي. ص:17.

(45) زاير, سعد علي. عايز, إيمان إسماعيل. (2010). مناهج اللغة وطرائق تدريسها. دمشق: دار الينابيع. ص:32.

(46) سورة المائدة الآيَّة 2..

(47) سورة الأنفال الآيَّة 46.

(48) سورة الكهف من الآيَّة 94.

(49) سورة آل عمران الآيَّة 159.

(50) سورة الشورى الآيَّة 38.

(51) سورة النحل الآيَّة 43.



(52) سورة فاطر الآيَّة 14.

(53) سورة الكهف الآيَّة 66.

(54) سورة الرحمن الآيَّة 60.

(55) سورة الأعراف الآيَّة 15.

(56) سورة النحل الآيَّة 97.

(57) سورة النجم من الآيَّة 39.

(58) سورة الأنبياء الآيَّة 94.

(59) سورة آل عمران الآيَّة 15.

(60) الزواوي, الجودة الشاملة في التعلم. مرجع سابق, ص:101.

(61) ابن جماعة، تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم.مرجع سابق، ص:53.

(62) سورة القيامة الآيتان: 14-15.

(63) سورة الإسراء الآيَّة 11.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1. إبراهيم، مفيدة محمد. (1997). القيادة التربويَّة في الإسلام. عمان: دار مجدلاوي.

2. أحمد، إبراهيم أحمد. (2003). الجودة الشاملة في الإدارة التعليميَّة والمدرسيَّة. مصر: دار الوفاء الدنيا لطباعة والنشر.

3. أحمد، محمد أحمد. (1996). "سمات ومسئوليات طالب العلم في الفكر التربوي الإسلامي". مجلة كليَّة التربية. أسيوط. العدد:2.

4. البقري، أحمد ماهر. (1980). العمل في الإسلام. الإسكندريَّة: مؤسسة شباب الجامعة.

5. ابن جماعة، بدر الدين. (1933). تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم. بيروت: دار الكتب العلميَّة.

6. الحربي، حياة. (2001). "إدارة الجودة الشاملة كمدخل لتطوير الجامعات السعودية". رسالة دكتوراه، كلية التربية، جامعة أم القرى.

7. الدليمي، طه علي حسين. (2009). تدريس فن اللغة العربيَّة. الأردن: إربد.

8. راشد، علي. (1996). اختيار المعلم وإعداده. القاهرة: دار الفكر العربي.

9. رجب، مصطفى. (1999). مع تراثنا العربي شخصيات ونصوص. القاهرة: مكتبة كوميت.

10. زاير، سعد علي. عايز، إيمان إسماعيل. (2010). مناهج اللغة وطرائق تدريسها. دمشق: دار الينابيع.

11. الزرنوجي، برهان الدين. (1977). تعليم المتعلم في طريق التعلم. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريَّة.

12 . الزواوي، خالد محمد. (2003). الجودة الشاملة في التعلم. القاهرة: مجموعة النيل العربيَّة.

13. صالح، معين. (1989). "الفكر التربوي عند الشوكاني". رسالة ماجستير، جامعة أم القرى.

14 . عبيدات، زاهر الدين. (2001). القيادة والإدارة التربويَّة في الإسلام. عمان: دار البيارق.

15 . علي، سعيد إسماعيل. (1992). "أهداف المدارس الإسلاميَّة". مجلة المسلم المعاصر. العدد: 63.

16. عليمات، صالح ناصر. (2004). إدارة الجودة الشاملة في المؤسسات التربويَّة (التطبيق ومقترحات التطوير). عمان: دار الشروق.

17. عويس، عبد الحليم. عاشور، مصطفى. (1982). من أعلام الإسلام. القاهرة: دار الاعتصام.

18. القرشي، عبد الله محمد أبو بكر. (1990). كتاب مكارم الأخلاق. القاهرة: مكتبة القرآن..

19. الكفوي، أبي البقاء أيوب بن موسى. (1992). الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغويَّة. بيروت: مؤسسة الرسالة.

20. الكيلاني، ماجد عرسان. (1996). مقومات الشخصيَّة المسلمة (الإنسان الصالح). مكة المكرمة: مكتبة دار

الأيتام.

21. الكيلاني، ماجد عرسان. (1988). أهداف التربية الإسلاميَّة. المدينة المنورة: مكتبة التراث.

22. من أعلام التربية الإسلاميَّة –المنظمة العربيَّة للتربية والثقافة والعلوم. (1988). الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج. ج:1.

23. ابن منظور، محمد بن مكرم . (1984). لسان العرب. القاهرة: دار المعارف.

24. النجار، زغلول راغب. (1981). أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلاميَّة. الرياض: الدار العالميَّة للكتاب الإسلامي.

25. ياجن، مقداد. (1996). الأخلاقيات الإسلاميَّة الفعالة للمعلم والمتعلم وآثارها على النجاح والتقدم العلمي. الرياض: دار عالم الكتب.

26. ياجن، مقداد. (1999). أساليب التوجيه والإرشاد في التربية الإسلاميَّة. الرياض: دار عالم الكتب.

27. ياجن، مقداد. (1989). أهداف التربية الإسلاميَّة. الرياض: دار الهدى.

28. اليحيوي، صبريَّة بنت مسلم. (2001). "تطبيق إدارة الجودة الشاملة لتطوير التعليم العام للبنات في المملكة العربيَّة السعوديَّة". رسالة دكتوراه، جامعة طيبة.



SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches

(JISTSR)

/ Journal home page: http://jistsr.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **5**، العدد 4، أكتوبر 2019م

e-ISSN: 2289-9065

دلالة أوصاف القرآن الكريم على أنه واضح المعنى

CLEAR MEANING BASED ON HOLY QURAN DESCRIPTIONS

سهام بنت عبد الله بن إبراهيم الحميدي

جامعة الملك سعود بالرياض –كلية الآداب

seee.hamza58@gmail.com

د. محمد فتحي محمد عبد الجليل

جامعة السلطان زين العابدين (UniSZA) كلية الدراسات الإسلامية المعاصرة (FKI)

mfathy@unisza.edu.my

1441هـ- 2019 م

ARTICLE INFO

Article history:
Received 22/8/2019
Received in revised form1/9/2019
Accepted 30/9/2019
Available online 15/10/2019
Keywords:

Abstract

This research includes ten descriptions of the Holy Quran, which shows that Quran explains everything. Whereas every descriptions is separately defined to enhance the referring verse, Significance of the research is to serve the Holly Quran to provide advice to collect all descriptions. As it enhances faith and strengthen certainty. It is one of the basic faith six corners, as the Holly Quran is reference and leader for right path to avoid faults, This study results are that scientific has meaning knowledge of Quran, as those who said that no one can get the meaning. It is considered wrong to be contrary for Sunna and Quran. As people should know that all verses are clear for all nations, so we provide this research.

ملخص البحث

اشتمل هذا البحث على عشرة من أوصاف القرآن الكريم التي تبين أن ليس في القرآن مالا يعلم معناه،كما يدرس كل وصف على حده ويورد الآيات الدالة، ولا تخفى أهمية هذه الدراسة في كونها خدمة لكتاب الله الكريم والنصيحة له بجمع أوصافه، وأيضاً في كونها تزيد الإيمان وتقوّي اليقين، وهي أحد أركان الإيمان الستة، فمن جعل كتاب الله مرجعه وهاديه وقائده إلى الصراط المستقيم عُصِم من الزلل، وحاصل هذه الدراسة أن جميع القرآن مما يمكن العلماء معرفة معانيه، وأن من قال إن من القرآن ما لا يفهم أحد معناه، فإنه مخالف لإجماع الأمة مع مخالفته للكتاب والسنة.فلابد أن يُعلم أنه ليس في القُرْآن آية لا يفهمها جميع الأمة، وهذا هو الذي من أجله كُتب هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: وصف، قرآن، واضح.



المقدمة

الحمد لله المنَّان، الذي أكرمنا بالقرآن، فأنزله على عبده المصـــطفى ولم يجعل له عِوجًا، نزَّله فرقانًا وتبيانًا لكل شيءٍ، فقد قال في محكم التنزيل: "تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا" (1)

وقال: "وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" (2)، والصلاة والسلام على من أرسله الله –تعالى– بالقرآن رحمةً للعالمين، فأخرج الناس من ظلمات الجهل إلى نور الإيمان واليقين، وعلى آله وصـــحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن الله امتن على نبيه – صـــلى الله عليه وســـلم– بأن أنزل عليه هذا الكتاب العظيم لذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيلٌ من حكيمٍ حميدٍ، وضمَّنَه نبأ ما كان قبلَنا، وخبر ما بعدنا، وحُكم ما بيننا، وجعله الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبَّارٍ قصـــمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضـــلَّه الله، لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألســـنة، ولا يشـــبع منه العلماء، ولا يخْلَق على كثرة الترداد، من قال به صـــدق، ومن عمِل به أُجِر، ومن حكم به عدَل، ومن دعا إليه هُدِيَ إلى صراطٍ مستقيم .

ومـعـلـومٌ أنَّ كـثـرة الأسمـاء والأوصـــاف تـدل عـلـى شـــرف المســـمـى، يـقـول الـعـلامـة الفيروز آبادي: "اعلم أن كثرة الأسماء تدل على شـرف المســمَّى أو كماله في أمر من الأمور، أما ترى أن كثرة أسماء الأسـد دلَّت على كمال قوته، وكثرة أسماء القيامة دلَّت على كمال شـدتها وصـعوبتها، وكثرة أسماء الداهية دلت على شـــدة نكايتها، وكذلك كثرة أسماء الله –تعالى– دلَّت على كمال جلال عظمته، وكثرة أسماء النبي –صـــلى الله عليه وسلم– دلَّت على علو رتبته وسمو درجته، وكذلك كثرة أسماء القرآن دلَّت على شرفه وفضيلته". [3]

وفي هذا البحث سأتناول أوصاف القرآن الكريم التي تدل على أن ليس في القرآن الكريم مالا يعلم معناه من خلال مبحثين: أحدهما عن أوصاف القرآن الكريم، وثانيهما عن هل يجوز أن يشتمل القرآن على مالا يعلم معناه.

المبحث الأول: أوصاف القرآن الكريم

المطلب الأول: المبين

وصف القرآن بالمبين، دلالة على أنه لا يوجد في كتاب الله شيء لا يعلم معناه، فقد وصف الله تعالى القرآن بأنه مبين، وبيان للناس، وأنه أنزله تبيانا لكل شيء، وهذا يقتضي ألا يكون في النصوص ما هو مشكل بحسب الواقع بحيث لا يمكن أحدا من الأمة معرفة معناه، قال تعالى: "ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ" (4)، وقال تعالى: "قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين" (5).

وهذه أوصاف للقرآن الكريم تقتضي اقتضاءً تاماً أنه في أعلى المقامات من البيان والوضوح،وانتفاء اللبس والجهل فيه دون استثناء. فمن زعم أن في القرآن مالا سبيل إلىفهمه، ولا حيلة لبلوغ مراد المتكلم به،فقد طعن في القرآن طعناً بليغاً، وشك في مقاصده.

قال ابن القيم: "ولهذا لا تجد كلاماً أحسن تفسيراً، ولا أتم بياناً من كلام الله سبحانه، ولهذا سماه سبحانه بياناً، وأخبر أنه يسَّره للذكر، وتيسيره للذكر يتضمن أنواعاً من التيسير: إحداها: تيسير ألفاظه للحفظ، الثاني: تيسير معانيه للفهم، الثالث: تيسير أوامره ونواهيه للامتثال ومعلوم أنه لو كان بألفاظ لا يفهمها المخاطب، لم يكن ميسراً له بل كان معسراً عليه، فهكذا إذا أريد من المخاطب أن يفهم من ألفاظه ما لا يدل عليه من المعاني، أو يدل على خلافه، فهذا من أشد التعسر وهو مناف للتيسير" (6).



وقال الشيخ محمد بن عثيمين: "إن الوضوح والإشكال في النصوص الشرعية أمر نسبي يختلف به الناس بحسب العلم والفهم، فقد يكون مشكلاً عند شخص ما هو واضح عند شخص آخر، والواجب عند الإشكال اتباع ما سبق، من ترك التعرض له والتخبط في معناه. أما من حيث واقع النصوص الشرعية، فليس فيها -بحمد الله- ما هو مشكل لا يعرف أحد من الناس معناه، فيما يهمهم من أمر دينهم ودنياهم؛ لأن الله وصف القرآن بأنه نور مبين وبيان للناس وفرقان، وأنه أنزله تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة، وهذا يقتضي أن لا يكون في النصوص ما هو مشكل بحسب الواقع بحيث لا يمكن أحد من الأمة معرفة معناه.[7]

وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي في قوله تعالى: "وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ"(8): "هي في الوضوح والدلالة على الحق، قد بلغت مبلغًا عظيمًا ووصلت إلى حالة لا يمتنع من قبولها إلا من فسق عن أمر الله، وخرج عن طاعة الله، واستكبر غاية التكبر"[9].

المطلب الثاني: المفصل.

وصف القرآن بالمفصل دلالة على أنه لايوجد في القرآن شيء لا يعلم معناه، فالقرآن الكريم وُصف بالمفصل أي: الذي بيَّن فيه الحلال والحرام والمعصية والطاعة؛ لئلا يحصل اللبس للعباد[10].

ووُصف بالفصل، قال تعالى: "إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ"(11)، أي: فاصلٌ يفصلُ بينَ الحقِّ والباطلِ، فكيفَ يكونُ فصلًا إذا لم يكنْ إلى معرفةِ معناه سبيلٌ؟[12]، وقال تعالى: "وَلَقَدْ جِئْناهُمْ بِكِتابٍ فَصَّلْناهُ عَلى عِلْمٍ هُدىً وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ 0 هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جاءَتْ رُسُلُ رَبِّنا بِالْحَقِّ"(13)، فقد أخبر الله في هذه الآية أنه فصّل الكتاب، أي: بيَّنه وميَّزه بحيث لا يشتبه. ثم قال: هل ينتظرون إلا تأويله: وإنما ذلك مجيء ما أخبر



القرآن بوقوعه من القيامة وأشـــراطها، فمع علم معناه وتفصـــيله لم يعلم تأويله، فعلم أن فرقاً بين علم المعنى وعلم التأويل[14] .

المطلب الثالث: التفصيل

وصف القرآن بالتفصيل دلالة على اشتمال القرآن على الدين كله بأوضح بيان، وصف القرآن بالمفصل دلالة على اشـتمال القرآن على الدين كله، وأول ذلك مســائل وأصـول الاعتقاد، ومســائل التوحيد، والقول بأن القرآن لا يحتوي على مسائل التوحيد، أو أن القرآن لم يبيِّن مسائل العقيدة بشكل واضح، وأن بيان القرآن لمسائل الدين يحصل به اللبس والخفاء، من أعظم الظلم، وأقبح الطغيان.

فقد وصف الله تعالى كتابه العزيز بالتفصيل والمفصل، قال تعالى: "لَقَدْ كانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبابِ مَا كانَ حَدِيثاً يُفْتَرى وَلكِنْ تَصْـدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِـيلَ كُلِّ شَـيْءٍ وَهُدىً وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ" (15)، فهذه الآية وغيرها من الآيات دالة دلالة صـــريحة على بيان الله -تبارك وتعالى- لكل شـــيء متعلق بالدين في القرآن، تفصـــيلاً وتأصـــيلاً، وأول ما يدخل في هذا البيان والتفصـــيل أمور التوحيد والعقيدة، الذي من أجله أرســـل الله الرســـل وأنزل الكتب، ولقد وضَّحت أمور الاعتقاد في القرآن أوضح البيان، واحتجَّ لها أبلغ الاحتجاج.

وقال تعالى: "يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآياتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ" (16)، قال العلامة السعدي: "وينزل الكتب الإلهية على رســـله، ويبيِّن ما يحتاج إليه العباد من الشـــرائع، والأوامر والنواهي، ويفصِّـــلها غاية التفصـــيل، ببيانها، وإيضـاحها وتمييزها، لعلكم بسـبب ما أخرج لكم من الآيات الأُفقيَّة، والآيات القرآنية: "بِلِقاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ"(17)، فإن كثرة الأدلة وبيانها ووضـوحها، من أسـباب حصـول اليقين، في جميع الأمور الإلهية، خصـوصًـا في العقائد الكبار، كالبعث والنشور والإخراج من القبور"(18)، وقال تعالى: "وَلكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ"(19).



فلا يتصور أن يجيء إنسان ويخترع في الدين شيئاً؛ لأن الزيادة تعتبر استدراكًا على الله ، وتوحي بأن الشريعة ناقصة، وهذا يخالف ما جاء في كتاب الله، أن الله فصل فيه جميع ما يحتاجون إليه في أُمور دينهم.

المطلب الرابع: البلاغ

وصف القرآن بـالبلاغ يدل على أنه لا يوجد في القرآن ما لا يعلم معناه، وقد جعل الله تعالى هذا القرآن بلاغاً للناس، وجعله حجة على العباد، وعلق العذاب والمساءلة على من قامت عليه الحجة، ولا تقوم الحجة إلا على من فهمها وأدركها، ولهذا لا حجة على المجنون والصبي ومن في حكمهما، فمن قال: إن في القرآن مالا يعقل معناه فقد أبطل حجة الله على عباده [20] فإن الله لا يوحى إلا بالكلام الواضح، فكلام الله بلاغ وبيان وهدى للناس.

ووصف القرآن بالبلاغ يدل على إعمال الظواهر، فإنه لا يتم بلاغ ولا يكمل إنذار، ولا تقوم الحجة ولا تنقطع المعذرة بكلام لا تفيد ألفاظه اليقين، ولا تدل على مراد المتكلم بها؛ بل إن من أعظم مقاصد القرآن الكريم؛ إبلاغ الخلق وتبصرتهم في دينهم، فلا التباس في أمره ونهيه، ولا إلغاز في إرشاده وخبره، باطنه وظاهره سواء،ودلالته واضحة في جميع أمور الدين،ولاسيما ما يهم الأمة في شأن اعتقادها فهو أولاها بالإيضاح، والإفهام بلسان عربي مبين.

المطلب الخامس: الهدى

وصف القرآن بالهدى دلالة أنه لا يوجد في القرآن ما لا يفهم معناه، "وقد أخبر الله -تعالى- أنه أحكم آياته وأنها مبينة وأنها هدى وأنها نور، وهذا إنما يكون إذا كانت مبينة لما أرادهوعناه، وأما إذا كان لا فرق فيها بين المراد وغيره لا يدل على واحدمنهما لم تكن مبينة ولا هادية ولا محكمة ولا نوراً" [21] ، لذلك قال شيخ الإسلام: "لا يجوز أن



يكون الله أنزل كلامًا لا معنى له، ولا يجوز أن يكون الرسول –صلى الله عليه وسلم– وجميع الأمة لا يعلمون معناه كما يقول ذلك من يقوله من المتأخرين، وهذا القول يجب القطع بأنه خطأ" (22).

المطلب السادس: أحسن الحديث

وصـــف القرآن بأحســـن الحديث دلالة على إعجازه وانه معلوم المعاني، وقد ذكر العلماء–رحمهم الله تعالى– وجوهًا كثيرة من دلائل إعجاز القرآن، وذكروا منها: أسلوبه المخالف لأساليب كلام العرب، مع قوة فصاحتهم، فأتى القرآن الموصف بأنه حديث؛ لأن الرسول–صلى الله عليه وسلم—كان يحدِّث به أصحابه)، بطريقة مفردة خارجة عن العادة لها منزلة في الحســـن تفوق به كل طريقة، فتفوق المنثور الذي يدور بين الناس في الحديث، ويفوق الموزون الذي هو أحســن الكلام عندهم. فجاء كتاب الله بأســلوب لا تمله النفوس على تكراره، ولا عجب في ذلك فالقرآن الكريم وصفه الله –تعالى– بأنه أحسن الحديث، فقال تعالى: "اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ" (23)، وصح عن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– أنه كان يقول في خطبه: أما بعد: "فإن أحسن الحديث كتاب الله، وخير الهدى هدى محمد، صلى الله عليه سلم" (24).

قال شـيخ الإســلام ابن تيمية: "نفس نظم القرآن وأســلوبه عجيب بديع، ليس من جنس أســاليب الكلام المعروفة، ولم يأت أحد بنظير هذاالأسلوب، فإنه ليس من جنس الشعر، ولاالرجز،ولاالرسائل، ولا الخطابة، ولا نظمه نظم شيء من كلام الناس عربهموعجمهم، ونفس فصاحة القرآن وبلاغته، هذا عجيب خارق للعادة، ليس له نظير في كلام جميع الخلق" (25)، وقال السيوطي: "الوجه الثالث من وجوه إعجازهحُسْن تأليفه، والتئام كلمه، فصاحتها، ووجوه إيجازه وبلاغته الخارقة عادةَالعرب الذين هم فرسانُ الكلام وأربابُ هذا الشأن، فجاء نطقه العجيب، وأسلوبه الغريب



مخالفاً لأساليب كلام العرب ومنهاج نظمها ونثرها الذي جاءت عليه، ووقفت عليه مقاطع آياته، وانتهت إليه فواصلُ كلماته، ولم يوجد قبله ولا بعده نظير له"[26].

المطلب السابع: العليّ

وصف القرآن بــالعليّ دلالة أنه أفضل الكلام على الإطلاق، وأنه أرفع الكتب السماوية،وأنه في أعلى درجات البيان، فالقرآن الكريم أفضل الكتب السماوية وخاتمها والمهيمن عليها والمصدق لها، أنزله الله على صفيه وخليله محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، قال الشيخ ابن سعدي في فضل القرآن الكريم، وأنه أفضل الكتب السماوية: لأنه "مشتمل على الحق في أخباره وأوامره ونواهيه، ومصدق لما بين يديه من الكتب؛ لأنه شهد للكتب السالفة ووافقها، وطابقت أخباره أخبارها وشرائعه الكبار شرائعها، وأخبرت به فصار وجودها مصداقًا لخبرها، وهو مشتمل على ما اشتملت عليه الكتب السابقة، وزيادة في المطالب الإلهية والأخلاق النفيسة، فهو الكتاب الذي تتبع كل حق جاءت به الكتب فأمر به، وحث عليه، وأكثر من الطرق الموصلة إليه، وهو الكتاب الذي فيه نبأ السابقين واللاحقين، وهو الكتاب الذي فيه الحكم والحكمة والإحكام الذي عرضت عليه الكتب السابقة، فما شهد له بالصدق فهو المقبول وما شهد له بالرد فهو مردود قد دخله التحريف والتبديل وإلا فلو كان من عند الله لم يخالفه"[27]، وقال شيخ الإسلام في ترتيب الكتب السماوية من الأفضلية: "فإن أشرف الكتب القرآن، ثم التوراة، ثم الإنجيل"[28]، وفي الحديث: "أعطيت مكان التوراة السبع الطوال، وأعطيت مكان الزبور المئين، وأعطيت مكان الإنجيل المثاني، وفضّلت بالمفصّل"[29]، وقد تكفّل الله –تعالى– بحفظ القرآن الكريم، فلم تمتد إليه يد التحريف، خلافاً للكتب السماوية،كما قال سبحانه: "وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ"(30).



وقد قال المفسرون في تفسير وصف القرآن بـ العليّ في قوله تعالى: "وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ"(31)، لَعَلِيٌّ: " أي: أنه رفيع القدر بين الكتب، شـريف المنزلة؛ لكونه معجزاً من بينها. أو: في أعلى طبقات البلاغة"[32]، " أي لذو علو وشـأن على الكتب قبله، لا يوصـل إلى مسـتواه في علوه ورفعته"[33]، أو: عندنا لذو علو ورفعة، وقيل: معنى عَلِيٌّ: قاهر لا يقدر أحد أن يدفعه ويبله، معجز لا يؤتى بمثله"، أو: "رفيع لَا يَنَالهُ أحد بتبديل وَلَا تَغْيِير"[34]، وقيل العليّ بمعنى العالي، وهو عليٌّ عن وجوه الفساد والبطلان، وقيل: المراد كونه عاليًا على جميع الكتب؛ كونه معجزًا باقيًا على وجه الدهر"[35]، وهو عاليٌ عن وجوه الفساد[36]، وعليٌّ عليها في بيانه وإيضاحه وعدم التباس معانيه.

المطلب الثامن: الحكيم

وصف القرآن بأنه الحكيم دلالة أنه واضح المعنى، وصف الله كتابه العزيز بـ (الحكيم)، والحكمة: وضع الأمور في مواضـعها الصـحيحة وليس من الحكمة في شـيء أن يكون هذا الكلام الحكيم لا يفهم معناه، ولا يفهم المراد منه، فضلاً على أن يكون لا سبيل إلى الوصول إليه، فالله أنزل كتابه ووصف كتابه جميعاً بالحكيم والمبين، وهذه الأوصاف وغيرها تدل دلالة واضحة أن كلام الله ميسر فهمه لكل الأمة.

ووصف القرآن بالحكيم رد بليغ على الذين جعلوا كلام الله المنزل باللسان العربي المبين، بمنزلة الألفاظ الأعجمية والحروف المعجمية التي لا يدرك منها إلا الصـورة والصـوت والرسـم فقط. أما ما تضـمنته من معانٍ شـريفة وأوصـاف جليلة فلا حظ لهم فيها.

المطلب التاسع: المهيمن

وصـف القرآن بالمهيمن دلالة على هيمنته على مصـادر المعرفة وانسـجامه مع حقائق العلم، فالقرآن هو المصـدر الأسـاسي والأول للمعرفة عند أهل السنة والجماعة، فما وافقه فهو صـحيح وما خالفه فهو باطل، لا سيما إذا كانت

المعرفة تتعلق بالغيبيات أو الفرائض والعبادات،خلافاً لمن يقدم غيره من مصـــادر المعرفة عليه كالمعتزلة و الجهمية الذين يقدمون العقل عليه، والماديون الذين يقدمون الحس والتجربة على القرآن إذا عارضتها.

فإن الوحي بما يمتلك من صفة الهيمنة يعتبر مصدر المصادر للمعارف والعلوم، وسبحان الله منزل الوحي وحافظه وعاصمه! قال تعالى: "وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لا مُبَدِّلَ لِكَلِماتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ"(37).

وتبـارك الله رب العـالمين! خلق الخلائق كلهـا، يعلمهـا علم الخلاق العليم "أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ"(38). وحسـبنا أن نقول: إنه على الرغم من تقدُّم العلوم والمعارف لم يسـتطع العلم أن يسـجل مناقضـة واحدة للنص القرآني، بل جاء العلم تأكيداً لما جاء به القرآن، وانسجامه معه دليل أسبقية القرآن للعقل البشري المحدود، وأنه لا تناقض بين العقل والوحي ولا ثنائية بينهما وحقاً: "أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً"(39)؛ مما جعل القرآن مصـــدراً لاســـتمرار المعرفة وتصـــويب النظريات، بحيث يكون القرآن هو المرجع لتأصيل العلوم وتحديد وجهتها وبيان هدفها، ومن عقيدة أهل السنة أنهم يرون في القرآن كفاية وغنية عما في غيره من الكتب(40).

المطلب العاشر: العربي

وصـــف القرآن بأنه عربي دلالة أن جميع معانيه معلومة ومعقولة، قال تعالى: "إِنَّا أَنْزَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"(41)، قال ابن كثير: "وذلك لأن لغةَ العرب أفصحُ اللغات وأبينُها وأوسعُها، وأكثرُها تأديةً للمعاني التي تقوم بالنفوس؛ فلهذا أنزلَ أشـــرف الكتب بأشـــرف اللغات"(42)، وقال تعالى: "إِنَّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"(43)،فجعل كونه عربياً علة وسبباً لتعقله، قال شيخ الإسلام: "فبين أنه أنزله عربياً لأن يعقلوا، والعقل لا يكون إلا مع العلم بمعانيه"(44).



كما أن كونه عربياً مفهوم المعنى سـببٌ لحصـول العلم، قال تعالى: "كِتابٌ فُصِّلَتْ آياتُهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ"(45)، فالآيات التي وصـف الله القرآن الكريم بها بأنه عربي تدل دلالة قطعية على اختيار الله -تعالى- للغة العربية بسـبب ما أُودع فيها من خصـائص البيانية في الدلالة على المعاني المرادة لتكون وعاءً لكلام الله تعالى، يعقله أهل هذا اللسـان جرياً على ما هو معهود في لغتهم وتخاطبهم وأسـاليبهم وتراكيبهم المختلفة، والسـلف -رحمهم الله- كانوا يرجعون إلى لغة العرب ودواوينهم فيما يشكل عليهم من بعض المعاني، وكتب التفاسير ملأى بذلك.

ووصف القرآن الكريم بأنه عربي ردٌّ بليغ على دعاة التفويض الذين جعلوا بعض كلام الله المنزل باللسان العربي، بمنزلة الألفاظ الأعجمية والحروف المعجمية التي لا يدرك منها إلا الصورة والصوت والرسم فقط. أما ما تضمنته من معاني شريفة وأوصاف جليلة فلا حظ لهم فيها.

ولما كان فهم الخطاب حجة للمخاطب، قطع الله هذه الحجة عن المخالفين، قال تعالى: "وَلَوْ جَعَلْناهُ قُرْآناً أَعْجَمِيًّا لَقالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آياتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ"(46)، فكأن هؤلاء المفوضة يردون على الله كلامه ويقولون بلسان حالهم، بلى قد جعلت بعض هذا القرآن بمنزلة الكلام الأعجمي، كما قال تعالى: "وَلَوْ نَزَّلْناهُ عَلى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ . فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ"(47)، فاختلاف اللسـان سـببٌ لعدم الإيمان. فكيف بمن يسـتدعي ذلك ويزعم أن الكلام الموجه إليه بصريح لغته وفصيحها غير مفهوم ولا يورث الإيمان؟.

قال ابن حزم: "ولا يحل لأحد أن يحيل آية عن ظاهرها، ولا خبرًا عن ظاهره؛ لأن الله تعالى يقول: "بِلِسـانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ"(48)، وقال تعالى ذاماً لقوم: "يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَواضِـعِهِ"(49)، ومن حال نصًّـاعن ظاهره في اللغة بغير برهان من آخر أوإجماع، فقد ادعى أن النص لا بيان فيه، وقد حرف كلام الله -تعالى- ووحيه إلى نبيه صلى الله عليه وسلم عن موضعه"(50).



وكون القرآن عربيًّا ليعقله من يفهم العربية، يدل على أن معناه معلوم، وإلا لما كان فرق بين أن يكون باللغة العربية أو غيرها.

المبحث الثاني:هل يجوز أن يشتمل القرآن على ما لا يعلم معناه؟

وهي مسألة مهمة متعلقة بباب المتشابه، وهذه المسألة؛ نتيجة للخلاف في المتشابه، هل هو معلوم المعنى أو مما استأثر الله بعلمه؟

فمن جعل معاني بعض النصوص مما استأثر الله بعلمها، عمدوا إلى تأويل النصوص إلى معان أخرى باطلة، وقد احتجوا بالآية: "وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" (51)، على قراءة العطف، وفسَّروا التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم بأنه صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح. وهذا خطأ عظيم؛ لأن التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم -على قراءة الوصل- هو التفسير.

قال ابن القيم في ذكر الطوائف التي عارضت الوحي: "اللاأدرية الذين يقولون لا ندري معاني هذه الألفاظ ولا ما أريد منها ولا ما دلت عليه، وهؤلاء ينسبون طريقتهم إلى السلف، وهي التي يقول المتأولون: إنها أسلم، ويحتجون عليها بقوله تعالى: "وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ"(52)، ويقولون: هذا هو الوقف التام عند جمهور السلف" [53].

وأصحاب المناهج المنحرفة، ما خالف أصولهم وأهوائهم، قالوا فيه: إنه من المتشابه الذي لا يُعلم معناه، وأن لها معنىً لا يعلمه إلا الله، وحينئذ فسبيله أحد أمرين: إما التأويل عن طريق المجاز وغيره، أو التفويض، ولقد قرر هؤلاء عقيدة التفويض بإثبات المتشابه الذي لا يعلم معناه، ويجب الإيمان بلفظه، وهذا خلاف عقيدة السلف.

والقائلون بالتفويض قسمان: قسم يقول: إن الرسول كان يعلم معاني النصوص المتشابهة، ولكنه لم يبين للناس مراده منها، ولا أوضحه للناس، وقسم يقول: وهؤلاء هم أكابر أهل الكلام الذين يميلون لأقوال الفلاسفة – يقولون:



إن معاني هذه النصـوص المشـكلة المتشـابهة لا يعلمه إلا الله، وأن معناها الذي أراده الله بها هو ما يوجب صـرفها عن ظواهرها، وعلى قول هؤلاء فالأنبياء والرسـل لم يكونوا يعلمون معاني ما أنزل الله إليهم.ولا شـك أن هذا ضـلال مبين وقدح في القرآن وفي الأنبياء [(54)].

والتفويض الذي زعمه هؤلاء يؤدي إلى أن لا نفهم كتاب الله ولا نفرق بين آية وآية، وإنما نتلوه كالأعاجم الذين لا يعرفون العربية مطلقًا، وهذا مآله إلى الضلال والإلحاد.

وقال شيخ الإسلام راداً عليهم:"وأما التفويض فإن من المعلوم أن الله –تعالى– أمرنا أن نتدبَّر القرآن، عن فهمه ومعرفته وعقله.

وأيضـــاً: فالخطاب الذي أريد به هدانا والبيان لنا، وإخراجنا من الظلمات إلى النور، إذا كان ما ذكر فيه من النصـــوص ظاهره باطل وكفر، ولم يرد منا أن نعرف لا ظاهره ولا باطنه، أو أريد منا أن نعرف باطنه من غير بيان في الخطاب لذلك، فعلى التقديرين لم نخاطب بما يبين فيه الحق، ولا عرفنا أن مدلول هذا الخطاب باطل وكفر.

وحقيقة قول هؤلاء في المخاطب لنا أنه لم يبين الحق، ولا أوضـــحه، مع أمره لنا أن نعتقده، وأن ما خاطبنا به وأمرنا باتباعه والرد إليه لم يبين له الحق، ولا كشفه، بل دل ظاهره على الكفر والباطل، وأراد منا أن لا نفهم منه شيئاً، أو أنفهم منه ما لا دليل عليه فيه– وهذا كله مما يعلم بالاضـــطرار تنزيه الله ورســـوله عنه، وأنه من جنس أقوال أهل التحريف والإلحاد" [(55)].

"والمقصـود هنا أنه لا يجوز أن يكون الله أنزل كلامًا لا معنى له، ولا يجوز أن يكون الرسـول – ‘ – وجميع الأمة لا يعلمون معناه كما يقول ذلك من يقوله من المتأخرين، وهذا القول يجب القطع بأنه خطأ..." [(56)].



وقال أيضًا: "والدليل على ما قلناه إجماع السلف؛ فإنهم فسروا جميع القرآن...وكلام أهل التفسير من الصحابة والتابعين شامل لجميع القرآن، إلا ما قد يشكل على بعضهم فيقف فيه، لا لأن أحدًا من الناس لا يعلمه، لكن لأنه هو لا يعلمه أيضًا فإن الله قد أمر بتدبُّر القرآن مطلقًا، ولم يستثن منه شيئًا لا يتدبر، ولا قال: لا تدبروا المتشابه ... ولأن من العظيم أن يقال: إن الله أنزل على نبيه كلامًا لم يكن يفهم معناه، لا هو ولا جبريل ... وأيضًا فالكلام إنما المقصود به الإفهام؛ فإذا لم يقصد به ذلك كان عبثًا وباطلاً، والله تعالى قد نزه نفسه عن فعل الباطل والعبث ... وبالجملة فالدلائل الكثيرة توجب القطع ببطلان قول من يقول: إن في القرآن آيات لا يعلم معناها الرسول ولا غيره، نعم قد يكون في القرآن آيات لا يعلم معناها كثير من العلماء فضلاً عن غيرهم، وليس ذلك في آية معينة، بل قد يشكل على هذا ما يعرفه هذا، وذلك تارة يكون لغرابة اللفظ، وتارة لاشتباه المعنى بغيره، وتارة لشبهة في نفس الإنسان تمنعه من معرفة الحق، وتارة لعدم التدبر التام، وتارة لغير ذلك من الأسباب"[57].

واتفق السلف على أن في القرآن ما لا يعلم تأويله إلا الله، كالروح، ووقت الساعة، والآجال، وهذا قد يسمى بالمتشابه[58].

وهي من قبيل الغيبيات،ومن ذلك قول الإمام الطبري: "وأن منه ما لا يعلم تأويله إلا الله الواحد القهار، وذلك ما فيه من الخبر عن آجال حادثة، وأوقات آتية، كوقت قيام الساعة، والنفخ في الصور، ونزول عيسى بن مريم، وما أشبه ذلك، فإن تلك أوقات لا يعلم أحد حدودها ولا يعرف أحد من تأويلها إلا الخبر بأشراطها؛ لاستئثار الله بعلم ذلك على خلقه"[59].

والخلاصة أن جميع القرآن مما يمكن العلماء معرفة معانيه، وأن من قال إن من القرآن ما لا يفهم أحد معناه، ولا يعرف معناه إلا الله، فإنه مخالف لإجماع الأمة مع مخالفته للكتاب والسنة،ويوجد في القرآن شيئاً لا يعلم حقيقته وكنهه إلا الله، كالغيبيات

فلابد أن يُعلم أنه ليس في القُرْآن آية لا يفهمها جميع الأمة، وهذا هو الذي من أجله كُتب هذا البحث.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات،وبعد فقد توصلت في هذا البحث إلى نتائج من أبرزها :

1-الراجح -والله أعلم- أن أسماء وأوصاف القرآن الكريم توقيفية، يكتفى فيها بما جاء في الكتاب والسنة، وإن ورد عن بعضهم وصفاً سليماً بغير ما ورد في الوحيين فلعله يكون من باب الإخبار عن الشيء وليس وصف له، وباب الإخبار أوسع من باب الأسماء والصفات.

2-الأوصاف الصريحة الدالة على بيان القرآن وإرشاده كـ (هدى، نور، عربي، مفصل، مبين، بصائر، الحكيم، المحكم،...) تدل هذه الأوصاف أنه ليس في القرآن ما لا يعلم أحد معناه، بل كل القرآن يجب أن يكون معلوماً.

3-ويوجد في القرآن شيئاً لا يعلم حقيقته وكنهه إلا الله، كالغيبيات.

وفي الختام أسأل الله العظيم أن ينفع بهذا البحث كاتبه وقارئه ويبارك فيه ويجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعلنا ممن قدَّم شيئاً ولو يسيراً لخدمة كتاب الله -عز وجل-، فما كان فيها من خطأ فمن نفسي والشيطان، وما كان فيها من صواب فمن الله تعالى وحده.



الهوامش

1) سورة الفرقان: 1

2) سورة النحل: 44.

(3) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (د. ت). بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز. تحقيق: محمد علي النجار. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. 88/1.

4) سورة القيامة: 19.

5) سورة المائدة: 15.

(6) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب. (1408هـ). الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة. تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله. الرياض: دار العاصمة. 332/1.

(7) العثيمين، محمد بن صالح بن محمد. (1995م). تعليق مختصر على كتاب لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد. تحقيق: أشرف بن عبد المقصود. الرياض: دار أضواء السلف. ط: 3. ص33.

8) سورة البقرة: 99.

(9) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. (1422هـ). تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. اعتنى به: سعد بن فواز الصميل. الرياض: دار ابن الجوزي. ص60.

(10) الطبري، محمد بن جرير. (1422هـ). جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: عبد الله التركي. القاهرة: دار هجر. 318/13.

11) سورة الطارق: 13.

(12) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (1416هـ). مجموع الفتاوى. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. 17/ 432.

13) سورة الأعراف: 52- 53.

(14) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (د. ت). الإكليل في المتشابه والتأويل. تعليق: محمد الشيمي شحاته. الإسكندرية: دار الإيمان للطبع والنشر. ص11.

15) سورة يوسف: 111.

16) سورة الرعد: 2.

17) سورة الرعد: 2.

(18)السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مرجع سابق، ص412.

19) سورة يوسف: 111.



(20) الرازي، محمد بن عمر بن الحسين. (1995م). أساس التقديس في علم الكلام. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية. ص123؛ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (1426هـ). بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية. تحقيق: مجموعة من المحققين. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. 222/8.

(21) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، المرجع السابق، 404/8.

(22) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، 399/17.

23) سورة الزمر: 23.

(24) البخاري، محمد بن إسماعيل. (1422هـ). الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. القاهرة: دار طوق النجاة. ح(6098).

(25) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحميد. (1999م). الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. تحقيق: علي حسن ناصر وآخرون. القاهرة: دار العاصمة. 433/5.

(26) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (1988م). معترك الأقران في إعجاز القرآن. تعليق: أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية. 23/1.

(27) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مرجع سابق، ص234.

(28) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، مرجع سابق، 208/5.

(29) ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني. (2001م). المسند. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة. 107/4، وأخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن ص119، والبيهقي في الشعب ح (2415)، وقال الألباني في صحيح الجامع الصغير: إسناده صحيح 350/1.

30) سورة الحجر: 9.

31) سورة الزخرف: 4.

(32) ابن عجيبة، أحمد بن محمد بن المهدي. (2002م). البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان وحسن عباس زكي، بيروت: دار الكتب العلمية. 233/5.

(33) الجزائري، جابر بن موسى بن عبد القادر. (2003م). أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم. ط: 5. 626/4.

(34) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح. (1964م). الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية. ط: 2. 62/16.

(35) الرازي، محمد بن عمر بن الحسين. (1421هـ). التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب. بيروت: دار الكتب العلمية. 617/27.

(36) أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف. (1420هـ). البحر المحيط في التفسير. تحقيق: صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر. 357/9.

37) سورة الأنعام: 115.

38) سورة الملك: 14.

39) سورة النساء: 82.

(40) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، 47/17.



41) سورة يوسف: 2.

(42) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (1401هـ). تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الفكر. 365/3.

43) سورة الزخرف: 3.

(44) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، 158/5.

45) سورة فصلت: 3.

46) سورة فصلت: 44.

47) سورة الشعراء: 198- 199.

48) سورة الشعراء: 195.

49) سورة النساء: 46.

(50) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. (1985م). النبذة الكافية في أحكام أصول الدين. تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز. بيروت: دار الكتب العلمية. ص36.

51) سورة آل عمران: 7.

52) سورة آل عمران: 7.

(53) ابن القيم، الصواعق المرسلة، مرجع سابق، 920/3.

(54) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (1991م). درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود. ط: 2. 204/1-205

(55) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، المرجع السابق، 201/1-202.

(56) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، 390/17-399.

(57) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، 395/17 - 400.

(58) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المرجع السابق، 144/13.

(59) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق، 74/1.



المصادر و المراجع

1. البخاري، محمد بن إسماعيل. (1422هـ). الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. القاهرة: دار طوق النجاة.
2. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (د. ت). الإكليل في المتشابه والتأويل. تعليق: محمد الشيمي شحاته. الإسكندرية: دار الإيمان للطبع والنشر.
3. ــــــــــــــــــــ. (1426هـ). بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية. تحقيق: مجموعة من المحققين. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
4. ــــــــــــــــــــ. (1991م). درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود. ط: 2.
5. ــــــــــــــــــــ. (1416هـ). مجموع الفتاوى. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
6. ــــــــــــــــــــ. (1999م). الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. تحقيق: علي حسن ناصر وآخرون. القاهرة: دار العاصمة.
7. الجزائري، جابر بن موسى بن عبد القادر. (2003م). أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم. ط: 5.
8. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. (1985م). النبذة الكافية في أحكام أصول الدين. تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز. بيروت: دار الكتب العلمية.



9. ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني. (2001م). المسند. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة.

10. أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف. (1420هـ). البحر المحيط في التفسير. تحقيق: صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر.

11. الرازي، محمد بن عمر بن الحسين. (1995م). أساس التقديس في علم الكلام. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

12. ________. (1421هـ). التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب. بيروت: دار الكتب العلمية.

13. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. (1422هـ). تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. اعتنى به: سعد بن فواز الصميل. الرياض: دار ابن الجوزي.

14. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (1988م). معترك الأقران في إعجاز القرآن. تعليق: أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية.

15. الطبري، محمد بن جرير. (1422هـ). جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: عبد الله التركي. القاهرة: دار هجر.

16. العثيمين، محمد بن صالح بن محمد. (1995م). تعليق مختصر على كتاب لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد. تحقيق: أشرف بن عبد المقصود. الرياض: دار أضواء السلف. ط: 3.

17. ابن عجيبة، أحمد بن محمد بن المهدي. (2002م). البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان وحسن عباس زكي، بيروت: دار الكتب العلمية.

18. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (د. ت). بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز. تحقيق: محمد علي النجار. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.



19. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح. (1964م). الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية. ط: 2.

20. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب. (1408هـ). الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة. تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله. الرياض: دار العاصمة.

21. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (1401هـ). تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الفكر.



SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches

(JISTSR)

/ Journal home page: http://jistsr.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **5**، العدد 4، أكتوبر 2019م

e-ISSN: 2289-9065

دلالة أوصاف القرآن الكريم على أنه واضح المعنى

CLEAR MEANING BASED ON HOLY QURAN DESCRIPTIONS

سهام بنت عبد الله بن إبراهيم الحميدي

جامعة الملك سعود بالرياض –كلية الآداب

seee.hamza58@gmail.com

د. محمد فتحي محمد عبد الجليل

جامعة السلطان زين العابدين (UniSZA) كلية الدراسات الإسلامية المعاصرة (FKI)

mfathy@unisza.edu.my

1441هـ- 2019 م

ARTICLE INFO

Article history:
Received 22/8/2019
Received in revised form1/9/2019
Accepted 30/9/2019
Available online 15/10/2019
Keywords:

Abstract

This research includes ten descriptions of the Holy Quran, which shows that Quran explains everything. Whereas every descriptions is separately defined to enhance the referring verse, Significance of the research is to serve the Holly Quran to provide advice to collect all descriptions. As it enhances faith and strengthen certainty. It is one of the basic faith six corners, as the Holly Quran is reference and leader for right path to avoid faults, This study results are that scientific has meaning knowledge of Quran, as those who said that no one can get the meaning. It is considered wrong to be contrary for Sunna and Quran. As people should know that all verses are clear for all nations, so we provide this research.

ملخص البحث

اشـتمل هذا البحث على عشـرة من أوصـاف القرآن الكريم التي تبين أن ليس في القرآن مالا يعلم معناه،كما يدرس كل وصـف على حده ويورد الآيات الدالة، ولا تخفى أهمية هذه الدراسـة في كونها خدمة لكتاب الله الكريم والنصـيحة له بجمع أوصـــافه، وأيضـــاً في كونها تزيد الإيمان وتقوّي اليقين، وهي أحد أركان الإيمان الســـتة، فمن جعل كتاب الله مرجعه وهاديه وقائده إلى الصـراط المسـتقيم عُصِـم من الزلل، وحاصـل هذه الدراسـة أن جميع القرآن مما يمكن العلماء معرفة معـانيه، وأن من قـال إن من القرآن مـا لا يفهم أحـد معنـاه، فـإنـه مخـالف لإجمـاع الأمـة مع مخـالفتـه للكتـاب والسنة.فلابد أن يُعلم أنه ليس في القُرْآن آية لا يفهمها جميع الأمة، وهذا هو الذي من أجله كُتب هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: وصف، قرآن، واضح.



المقدمة

الحمد لله المنَّان، الذي أكرمنا بالقرآن، فأنزله على عبده المصــــطفى ولم يجعل له عِوجًا، نزَّله فرقانًا وتبيانًا لكل شيءٍ، فقد قال في محكم التنزيل: "تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا" (1)

وقال: "وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" (2)، والصلاة والسلام على من أرسله الله –تعالى– بالقرآن رحمةً للعالمين، فأخرج الناس من ظلمات الجهل إلى نور الإيمان واليقين، وعلى آله وصــــحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن الله امتن على نبيه – صـــلى الله عليه وســـلم– بأن أنزل عليه هذا الكتاب العظيم لذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيلٌ من حكيمٍ حميدٍ، وضمَّنَه نبأ ما كان قبلَنا، وخبر ما بعدنا، وحُكم ما بيننا، وجعله الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبَّارٍ قصــــمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضــــلَّه الله، لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألســــنة، ولا يشــبع منه العلماء، ولا يَخْلَق على كثرة الترداد، من قال به صـــدق، ومن عمِل به أُجِر، ومن حكم به عدَل، ومن دعا إليه هُدِيَ إلى صراطٍ مستقيم .

ومـعـلـومٌ أنَّ كـثـرة الأسمـاء والأوصــــاف تـدل عـلـى شـــرف المســـمى، يـقـول الـعـلامـة الفيروز آبادي: "اعلم أن كثرة الأسماء تدل على شــرف المســمَّى أو كماله في أمر من الأمور، أما ترى أن كثرة أسماء الأسـد دلَّت على كمال قوته، وكثرة أسماء القيامة دلَّت على كمال شـدتها وصـعوبتها، وكثرة أسماء الداهية دلت على شــــدة نكايتها، وكذلك كثرة أسماء الله –تعالى– دلَّت على كمال جلال عظمته، وكثرة أسماء النبي –صـــلى الله عليه وسلم– دلَّت على علو رتبته وسمو درجته، وكذلك كثرة أسماء القرآن دلَّت على شرفه وفضيلته". (3)



وفي هذا البحث سـأتناول أوصـاف القرآن الكريم التي تدل على أن ليس في القرآن الكريم مالا يعلم معناه من خلال مبحثين: أحدهما عن أوصاف القرآن الكريم، وثانيهما عن هل يجوز أن يشتمل القرآن على مالا يعلم معناه.

المبحث الأول: أوصاف القرآن الكريم

المطلب الأول: المبين

وصف القرآن بالمبين، دلالة على أنه لا يوجد في كتاب الله شيء لا يعلم معناه، فقد وصف الله تعالى القرآن بأنه مبين، وبيان للناس، وأنه أنزله تبيانا لكل شيء، وهذا يقتضي ألا يكون في النصوص ما هو مشكل بحسب الواقع بحيث لا يمكن أحدا من الأمة معرفة معناه، قال تعالى: "ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ" (4)، وقال تعالى: "قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين" (5).

وهذه أوصـاف للقرآن الكريم تقتضـي اقتضـاءً تاماً أنه في أعلى المقامات من البيان والوضـوح،وانتفاء اللبس والجهل فيه دون اسـتثناء. فمن زعم أن في القرآن مالا سـبيل إلىفهمه، ولا حيلة لبلوغ مراد المتكلم به،فقد طعن في القرآن طعناً بليغاً، وشك في مقاصده.

قال ابن القيم: "ولهذا لا تجد كلاماً أحسـن تفسـيراً، ولا أتم بياناً من كلام الله سـبحانه، ولهذا سماه سـبحانه بياناً، وأخبر أنه يسَّره للذكر، وتيسيره للذكر يتضمن أنواعاً من التيسير: إحداها: تيسير ألفاظه للحفظ، الثاني: تيسير معانيه للفهم، الثالث: تيسير أوامره ونواهيه للامتثال ومعلوم أنه لو كان بألفاظ لا يفهمها المخاطب، لم يكن ميسراً له بل كان معسـراً عليه، فهكذا إذا أريد من المخاطب أن يفهم من ألفاظه ما لا يدل عليه من المعاني، أو يدل على خلافه، فهذا من أشد التعسر وهو مناف للتيسير" (6).



وقال الشيخ محمد بن عثيمين: "إن الوضوح والإشكال في النصوص الشرعية أمر نسبي يختلف به الناس بحسب العلم والفهم، فقد يكون مشكلاً عند شخص ما هو واضح عند شخص آخر، والواجب عند الإشكال اتباع ما سبق، من ترك التعرض له والتخبط في معناه. أما من حيث واقع النصوص الشرعية، فليس فيها -بحمد الله- ما هو مشكل لا يعرف أحد من الناس معناه، فيما يهمهم من أمر دينهم ودنياهم؛ لأن الله وصف القرآن بأنه نور مبين وبيان للناس وفرقان، وأنه أنزله تبيانًا لكل شيء وهدى ورحمة، وهذا يقتضي أن لا يكون في النصوص ما هو مشكل بحسب الواقع بحيث لا يمكن أحد من الأمة معرفة معناه.[7]

وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي في قوله تعالى: "وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ"(8): "هي في الوضوح والدلالة على الحق، قد بلغت مبلغًا عظيمًا ووصلت إلى حالة لا يمتنع من قبولها إلا من فسق عن أمر الله، وخرج عن طاعة الله، واستكبر غاية التكبر"[9].

المطلب الثاني: المفصل.

وصف القرآن بالمفصل دلالة على أنه لايوجد في القرآن شيء لا يعلم معناه، فالقرآن الكريم وُصف بالمفصل أي: الذي بيَّن فيه الحلال والحرام والمعصية والطاعة؛ لئلا يحصل اللبس للعباد[10].

ووُصف بالفصل، قال تعالى: "إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ"(11)، أي: فاصلٌ يفصلُ بينَ الحقِّ والباطلِ، فكيفَ يكونُ فصلًا إذا لم يكنْ إلى معرفةِ معناه سبيلٌ؟[12]، وقال تعالى: "وَلَقَدْ جِئْناهُمْ بِكِتابٍ فَصَّلْناهُ عَلى عِلْمٍ هُدىً وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ 0 هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جاءَتْ رُسُلُ رَبِّنا بِالْحَقِّ"(13)، فقد أخبر الله في هذه الآية أنه فصّل الكتاب، أي: بيّنه وميّزه بحيث لا يشتبه. ثم قال: هل ينتظرون إلا تأويله: وإنما ذلك مجيء ما أخبر



القرآن بوقوعه من القيامة وأشـــراطها، فمع علم معناه وتفصـــيله لم يعلم تأويله، فعلم أن فرقاً بين علم المعنى وعلم التأويل[14].

المطلب الثالث: التفصيل

وصف القرآن بالتفصيل دلالة على اشتمال القرآن على الدين كله بأوضح بيان، وصف القرآن بالمفصل دلالة على اشـتمال القرآن على الدين كله، وأول ذلك مسـائل وأصـول الاعتقاد، ومسـائل التوحيد، والقول بأن القرآن لا يحتوي على مسائل التوحيد، أو أن القرآن لم يبيِّن مسائل العقيدة بشكل واضح، وأن بيان القرآن لمسائل الدين يحصل به اللبس والخفاء، من أعظم الظلم، وأقبح الطغيان.

فقد وصف الله تعالى كتابه العزيز بالتفصيل والمفصل، قال تعالى: "لَقَدْ كانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبابِ مَا كانَ حَدِيثاً يُفْتَرى وَلكِنْ تَصْـدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِـيلَ كُلِّ شَـيْءٍ وَهُدىً وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ" (15)، فهذه الآية وغيرها من الآيات دالة دلالة صـريحة على بيان الله –تبارك وتعالى– لكل شـيء متعلق بالدين في القرآن، تفصـيلاً وتأصـيلاً، وأول ما يدخل في هذا البيان والتفصـيل أمور التوحيد والعقيدة، الذي من أجله أرسـل الله الرسـل وأنزل الكتب، ولقد وضَّحت أمور الاعتقاد في القرآن أوضح البيان، واحتجَّ لها أبلغ الاحتجاج.

وقال تعالى: "يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآياتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ" (16)، قال العلامة السعدي: "وينزل الكتب الإلهية على رسـله، ويبيِّن ما يحتاج إليه العباد من الشـرائع، والأوامر والنواهي، ويفصِّـلها غاية التفصـيل، ببيانها، وإيضـاحها وتمييزها، لعلكم بسـبب ما أخرج لكم من الآيات الأُفقيَّة، والآيات القرآنية: "بِلِقاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ"(17)، فإن كثرة الأدلة وبيانها ووضـوحها، من أسـباب حصـول اليقين، في جميع الأمور الإلهية، خصـوصًـا في العقائد الكبار، كالبعث والنشور والإخراج من القبور"(18)، وقال تعالى: "وَلكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ"(19).



فلا يتصور أن يجيء إنسان ويخترع في الدين شيئاً؛ لأن الزيادة تعتبر استدراكًا على الله ، وتوحي بأن الشريعة ناقصة، وهذا يخالف ما جاء في كتاب الله، أن الله فصل فيه جميع ما يحتاجون إليه في أُمور دينهم.

المطلب الرابع: البلاغ

وصف القرآن بالبلاغ يدل على أنه لا يوجد في القرآن ما لا يعلم معناه، وقد جعل الله تعالى هذا القرآن بلاغاً للناس، وجعله حجة على العباد، وعلق العذاب والمساءلة على من قامت عليه الحجة، ولا تقوم الحجة إلا على من فهمها وأدركها، ولهذا لا حجة على المجنون والصبي ومن في حكمهما، فمن قال: إن في القرآن مالا يعقل معناه فقد أبطل حجة الله على عباده [20] فإن الله لا يوحى إلا بالكلام الواضح، فكلام الله بلاغ وبيان وهدى للناس.

ووصف القرآن بالبلاغ يدل على إعمال الظواهر، فإنه لا يتم بلاغ ولا يكمل إنذار، ولا تقوم الحجة ولا تنقطع المعذرة بكلام لا تفيد ألفاظه اليقين، ولا تدل على مراد المتكلم بها؛ بل إن من أعظم مقاصد القرآن الكريم؛ إبلاغ الخلق وتبصرتهم في دينهم، فلا التباس في أمره ونهيه، ولا إلغاز في إرشاده وخبره، باطنه وظاهره سواء،ودلالته واضحة في جميع أمور الدين،ولاسيما ما يهم الأمة في شأن اعتقادها فهو أولاها بالإيضاح، والإفهام بلسان عربي مبين.

المطلب الخامس: الهدى

وصف القرآن بالهدى دلالة أنه لا يوجد في القرآن ما لا يفهم معناه، "وقد أخبر الله –تعالى– أنه أحكم آياته وأنها مبينة وأنها هدى وأنها نور، وهذا إنما يكون إذا كانت مبينة لما أرادهوعناه، وأما إذا كان لا فرق فيها بين المراد وغيره لا يدل على واحدمنهما لم تكن مبينة ولا هادية ولا محكمة ولا نوراً" [21] ، لذلك قال شيخ الإسلام: "لا يجوز أن

يكون الله أنزل كلامًا لا معنى له، ولا يجوز أن يكون الرسول -صلى الله عليه وسلم- وجميع الأمة لا يعلمون معناه كما يقول ذلك من يقوله من المتأخرين، وهذا القول يجب القطع بأنه خطأ" [22].

المطلب السادس: أحسن الحديث

وصـــف القرآن بأحســـن الحديث دلالة على إعجازه وانه معلوم المعاني، وقد ذكر العلماء-رحمهم الله تعالى- وجوهًا كثيرة من دلائل إعجاز القرآن، وذكروا منها: أسلوبه المخالف لأساليب كلام العرب، مع قوة فصاحتهم، فأتى القرآن الموصوف بأنه حديث؛ لأن الرسول-صلى الله عليه وسلم-كان يحدِّث به أصحابه)، بطريقة مفردة خارجة عن العادة لها منزلة في الحســـن تفوق به كل طريقة، فتفوق المنثور الذي يدور بين الناس في الحديث، ويفوق الموزون الذي هو أحســن الكلام عندهم. فجاء كتاب الله بأسـلوب لا تمله النفوس على تكراره، ولا عجب في ذلك فالقرآن الكريم وصفه الله -تعالى- بأنه أحسن الحديث، فقال تعالى: "اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ" (23)، وصح عن رسول الله -صلى الله عليه وسـلم- أنه كان يقول في خطبه: أما بعد: "فإن أحسـن الحديث كتاب الله، وخير الهدى هدى محمد، صـلى الله عليه سلم" [24].

قال شـيخ الإســلام ابن تيمية: "نفس نظم القرآن وأســلوبه عجيب بديع، ليس من جنس أســاليب الكلام المعروفة، ولم يأت أحد بنظير هذاالأسـلوب، فإنه ليس من جنس الشـعر، ولاالرجز،ولاالرسـائل، ولا الخطابة، ولا نظمه نظم شيء من كلام الناس عربهموعجمهم، ونفس فصاحة القرآن وبلاغته، هذا عجيب خارق للعادة، ليس له نظير في كلام جميع الخلق" [25]، وقال السيوطي: "الوجه الثالث من وجوه إعجازهحُسْن تأليفه، والتئام كلمه، فصاحتها، ووجوه إيجازه وبلاغته الخارقة عادةَالعرب الذين هم فرسـانُ الكلام وأربابُ هذا الشـأن، فجاء نطقه العجيب، وأسـلوبه الغريب

مخالفاً لأساليب كلام العرب ومنهاج نظمها ونثرها الذي جاءت عليه، ووقفت عليه مقاطع آياته، وانتهت إليه فواصلُ كلماته، ولم يوجد قبله ولا بعده نظير له"[26].

المطلب السابع: العليّ

وصف القرآن بـــالعليّ دلالة أنه أفضل الكلام على الإطلاق، وأنه أرفع الكتب السماوية،وأنه في أعلى درجات البيان، فالقرآن الكريم أفضل الكتب السماوية وخاتمها والمهيمن عليها والمصدق لها، أنزله الله على صفيه وخليله محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، قال الشيخ ابن سعدي في فضل القرآن الكريم، وأنه أفضل الكتب السماوية: لأنه "مشتمل على الحق في أخباره وأوامره ونواهيه، ومصدق لما بين يديه من الكتب؛ لأنه شهد للكتب السالفة ووافقها، وطابقت أخباره أخبارها وشرائعه الكبار شرائعها، وأخبرت به فصار وجودها مصداقًا لخبرها، وهو مشتمل على ما اشتملت عليه الكتب السابقة، وزيادة في المطالب الإلهية والأخلاق النفيسة، فهو الكتاب الذي تتبع كل حق جاءت به الكتب فأمر به، وحث عليه، وأكثر من الطرق الموصلة إليه، وهو الكتاب الذي فيه نبأ السابقين واللاحقين، وهو الكتاب الذي فيه الحكم والحكمة والإحكام الذي عرضت عليه الكتب السابقة، فما شهد له بالصدق فهو المقبول وما شهد له بالرد فهو مردود قد دخله التحريف والتبديل وإلا فلو كان من عند الله لم يخالفه"[27]، وقال شيخ الإسلام في ترتيب الكتب السماوية من الأفضلية: "فإن أشرف الكتب القرآن، ثم التوراة، ثم الإنجيل"[28]، وفي الحديث: "أعطيت مكان التوراة السبع الطوال، وأعطيت مكان الزبور المئين، وأعطيت مكان الإنجيل المثاني، وفضّلت بالمفصّل"[29]، وقد تكفّل الله –تعالى– بحفظ القرآن الكريم، فلم تمتد إليه يد التحريف، خلافاً للكتب السماوية،كما قال سبحانه: "وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ"([30]).



وقد قال المفسرون في تفسير وصف القرآن بـ العليّ في قوله تعالى: "وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ"(31)، لَعَلِيٌّ: " أي: أنه رفيع القدر بين الكتب، شريف المنزلة؛ لكونه معجزاً من بينها. أو: في أعلى طبقات البلاغة"(32)، " أي لذو علو وشأن على الكتب قبله، لا يوصل إلى مستواه في علوه ورفعته"(33)، أو: عندنا لذو علو ورفعة، وقيل: معنى عَلِيٌّ: قاهر لا يقدر أحد أن يدفعه ويبله، معجز لا يؤتى بمثله"، أو: "رفيع لَا يَنَالهُ أحد بتبديل وَلَا تَغْيِير"(34)، وقيل العليّ بمعنى العالي، وهو عليٌّ عن وجوه الفساد والبطلان، وقيل: المراد كونه عاليًا على جميع الكتب؛ كونه معجزًا باقيًا على وجه الدهر"(35)، وهو عاليٌ عن وجوه الفساد(36)، وعليٌّ عليها في بيانه وإيضاحه وعدم التباس معانيه.

المطلب الثامن: الحكيم

وصف القرآن بأنه الحكيم دلالة أنه واضح المعنى، وصف الله كتابه العزيز بـ (الحكيم)، والحكمة: وضع الأمور في مواضعها الصحيحة وليس من الحكمة في شيء أن يكون هذا الكلام الحكيم لا يفهم معناه، ولا يفهم المراد منه، فضلاً على أن يكون لا سبيل إلى الوصول إليه، فالله أنزل كتابه ووصف كتابه جميعاً بالحكيم والمبين، وهذه الأوصاف وغيرها تدل دلالة واضحة أن كلام الله ميسر فهمه لكل الأمة.

ووصف القرآن بالحكيم رد بليغ على الذين جعلوا كلام الله المنزل باللسان العربي المبين، بمنزلة الألفاظ الأعجمية والحروف المعجمية التي لا يدرك منها إلا الصورة والصوت والرسم فقط. أما ما تضمنته من معانٍ شريفة وأوصاف جليلة فلا حظ لهم فيها.

المطلب التاسع: المهيمن

وصف القرآن بالمهيمن دلالة على هيمنته على مصادر المعرفة وانسجامه مع حقائق العلم، فالقرآن هو المصدر الأساسي والأول للمعرفة عند أهل السنة والجماعة، فما وافقه فهو صحيح وما خالفه فهو باطل، لا سيما إذا كانت

المعرفة تتعلق بالغيبيات أو الفرائض والعبادات،خلافاً لمن يقدم غيره من مصـــادر المعرفة عليه كالمعتزلة و الجهمية الذين يقدمون العقل عليه، والماديون الذين يقدمون الحس والتجربة على القرآن إذا عارضتها.

فإن الوحي بما يمتلك من صفة الهيمنة يعتبر مصدر المصادر للمعارف والعلوم، وسبحان الله منزل الوحي وحافظه وعاصمه! قال تعالى: "وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لا مُبَدِّلَ لِكَلِماتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ"([37]).

وتبـارك الله رب العـالمين! خلق الخلائق كلهـا، يعلمهـا علم الخلاق العليم "أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ"([38]). وحسـبنا أن نقول: إنه على الرغم من تقدُّم العلوم والمعارف لم يسـتطع العلم أن يسـجل مناقضـة واحدة للنص القرآني، بل جاء العلم تأكيداً لما جاء به القرآن، وانسجامه معه دليل أسبقية القرآن للعقل البشري المحدود، وأنه لا تناقض بين العقل والوحي ولا ثنائية بينهما وحقاً: "أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً"([39])؛ مما جعل القرآن مصـــدراً لاســـتمرار المعرفة وتصـــويب النظريات، بحيث يكون القرآن هو المرجع لتأصيل العلوم وتحديد وجهتها وبيان هدفها، ومن عقيدة أهل السنة أنهم يرون في القرآن كفاية وغنية عما في غيره من الكتب(40).

المطلب العاشر: العربي

وصـــف القرآن بأنه عربي دلالة أن جميع معانيه معلومة ومعقولة، قال تعالى: "إِنَّا أَنْزَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"([41])، قال ابن كثير: "وذلك لأن لغةَ العرب أفصحُ اللغات وأبينُها وأوسعُها، وأكثرُها تأديةً للمعاني التي تقوم بالنفوس؛ فلهذا أنزلَ أشـــرف الكتب بأشـــرف اللغات"[(42)]، وقال تعالى: "إِنَّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" ([43])،فجعل كونه عربياً علة وسبباً لتعقله، قال شيخ الإسلام: "فبين أنه أنزله عربياً لأن يعقلوا، والعقل لا يكون إلا مع العلم بمعانيه"[(44)].



كما أن كونه عربياً مفهوم المعنى ســـببٌ لحصـــول العلم، قال تعالى: "كِتابٌ فُصِّـــلَتْ آياتُهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ"(45)، فالآيات التي وصـــف الله القرآن الكريم بها بأنه عربي تدل دلالة قطعية على اختيار الله -تعالى- للغة العربية بســـبب ما أُودع فيها من خصـــائص البيانية في الدلالة على المعاني المرادة لتكون وعاءً لكلام الله تعالى، يعقله أهل هذا اللســـان جرياً على ما هو معهود في لغتهم وتخاطبهم وأســـاليبهم وتراكيبهم المختلفة، والســـلف -رحمهم الله- كانوا يرجعون إلى لغة العرب ودواوينهم فيما يشكل عليهم من بعض المعاني، وكتب التفاسير ملأى بذلك.

ووصف القرآن الكريم بأنه عربي ردٌّ بليغ على دعاة التفويض الذين جعلوا بعض كلام الله المنزل باللسان العربي، بمنزلة الألفاظ الأعجمية والحروف المعجمية التي لا يدرك منها إلا الصـورة والصـوت والرسـم فقط. أما ما تضـمنته من معاني شريفة وأوصاف جليلة فلا حظ لهم فيها.

ولما كان فهم الخطاب حجة للمخاطب، قطع الله هذه الحجة عن المخالفين، قال تعالى: "وَلَوْ جَعَلْناهُ قُرْآناً أَعْجَمِيًّا لَقالُوا لَوْلا فُصِّـلَتْ آياتُهُءَ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ"(46)، فكأن هؤلاء المفوضـة يردون على الله كلامه ويقولون بلســان حالهم، بلى قد جعلت بعض هذا القرآن بمنزلة الكلام الأعجمي، كما قال تعالى: "وَلَوْ نَزَّلْناهُ عَلى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ . فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ"(47)، فاختلاف اللســـان ســـببٌ لعدم الإيمان. فكيف بمن يســـتدعي ذلك ويزعم أن الكلام الموجه إليه بصريح لغته وفصيحها غير مفهوم ولا يورث الإيمان؟.

قال ابن حزم: "ولا يحل لأحد أن يحيل آية عن ظاهرها، ولا خبرًا عن ظاهره؛ لأن الله تعالى يقول: "بِلِســـانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ"(48)، وقال تعالى ذاماً لقوم: "يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَواضِـــعِهِ"(49)، ومن حال نصًّـــاعن ظاهره في اللغة بغير برهان من آخر أوإجماع، فقد ادعى أن النص لا بيان فيه، وقد حرف كلام الله -تعالى- ووحيه إلى نبيه صـلى الله عليه وسلم عن موضعه"(50) .

وكون القرآن عربيًّا ليعقله من يفهم العربية، يدل على أن معناه معلوم، وإلا لما كان فرق بين أن يكون باللغة العربية أو غيرها.

المبحث الثاني:هل يجوز أن يشتمل القرآن على ما لا يعلم معناه؟

وهي مسألة مهمة متعلقة بباب المتشابه، وهذه المسألة؛ نتيجة للخلاف في المتشابه، هل هو معلوم المعنى أو مما استأثر الله بعلمه؟

فمن جعل معاني بعض النصوص مما استأثر الله بعلمها، عمدوا إلى تأويل النصوص إلى معان أخرى باطلة، وقد احتجوا بالآية: "وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" (51)، على قراءة العطف، وفسَّروا التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم بأنه صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح. وهذا خطأ عظيم؛ لأن التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم -على قراءة الوصل- هو التفسير.

قال ابن القيم في ذكر الطوائف التي عارضت الوحي: "اللاأدرية الذين يقولون لا ندري معاني هذه الألفاظ ولا ما أريد منها ولا ما دلت عليه، وهؤلاء ينسبون طريقتهم إلى السلف، وهي التي يقول المتأولون: إنها أسلم، ويحتجون عليها بقوله تعالى: "وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ"(52)، ويقولون: هذا هو الوقف التام عند جمهور السلف"[53].

وأصحاب المناهج المنحرفة، ما خالف أصولهم وأهوائهم، قالوا فيه: إنه من المتشابه الذي لا يُعلم معناه، وأن لها معنىً لا يعلمه إلا الله، وحينئذ فسبيله أحد أمرين: إما التأويل عن طريق المجاز وغيره، أو التفويض، ولقد قرر هؤلاء عقيدة التفويض بإثبات المتشابه الذي لا يعلم معناه، ويجب الإيمان بلفظه، وهذا خلاف عقيدة السلف.

والقائلون بالتفويض قسمان: قسم يقول: إن الرسول كان يعلم معاني النصوص المتشابهة، ولكنه لم يبين للناس مراده منها، ولا أوضحه للناس، وقسم يقول: وهؤلاء هم أكابر أهل الكلام الذين يميلون لأقوال الفلاسفة – يقولون:



إن معاني هذه النصـوص المشـكلة المتشـابهة لا يعلمه إلا الله، وأن معناها الذي أراده الله بها هو ما يوجب صـرفها عن ظواهرها، وعلى قول هؤلاء فالأنبياء والرسـل لم يكونوا يعلمون معاني ما أنزل الله إليهم.ولا شـك أن هذا ضـلال مبين وقدح في القرآن وفي الأنبياء [(54)] .

والتفويض الذي زعمه هؤلاء يؤدي إلى أن لا نفهم كتاب الله ولا نفرق بين آية وآية، وإنما نتلوه كالأعاجم الذين لا يعرفون العربية مطلقًا، وهذا مآله إلى الضلال والإلحاد.

وقال شيخ الإسلام راداً عليهم:"وأما التفويض فإن من المعلوم أن الله –تعالى– أمرنا أن نتدبَّر القرآن، عن فهمه ومعرفته وعقله.

وأيضـــاً: فالخطاب الذي أريد به هدانا والبيان لنا، وإخراجنا من الظلمات إلى النور، إذا كان ما ذكر فيه من النصـــوص ظاهره باطل وكفر، ولم يرد منا أن نعرف لا ظاهره ولا باطنه، أو أريد منا أن نعرف باطنه من غير بيان في الخطاب لذلك، فعلى التقديرين لم نخاطب بما يبين فيه الحق، ولا عرفنا أن مدلول هذا الخطاب باطل وكفر.

وحقيقة قول هؤلاء في المخاطب لنا أنه لم يبين الحق، ولا أوضـــحه، مع أمره لنا أن نعتقده، وأن ما خاطبنا به وأمرنا باتباعه والرد إليه لم يبين له الحق، ولا كشفه، بل دل ظاهره على الكفر والباطل، وأراد منا أن لا نفهم منه شيئاً، أو أنفهم منه ما لا دليل عليه فيه– وهذا كله مما يعلم بالاضـــطرار تنزيه الله ورســـوله عنه، وأنه من جنس أقوال أهل التحريف والإلحاد" [(55)] .

"والمقصـود هنا أنه لا يجوز أن يكون الله أنزل كلامًا لا معنى له، ولا يجوز أن يكون الرسـول – ‘ – وجميع الأمة لا يعلمون معناه كما يقول ذلك من يقوله من المتأخرين، وهذا القول يجب القطع بأنه خطأ..." [(56)] .

وقال أيضًا: "والدليل على ما قلناه إجماع السلف؛ فإنهم فسروا جميع القرآن...وكلام أهل التفسير من الصحابة والتابعين شامل لجميع القرآن، إلا ما قد يشكل على بعضهم فيقف فيه، لا لأن أحدًا من الناس لا يعلمه، لكن لأنه هو لا يعلمه أيضًا فإن الله قد أمر بتدبُّر القرآن مطلقًا، ولم يستثن منه شيئًا لا يتدبر، ولا قال: لا تدبروا المتشابه ... ولأن من العظيم أن يقال: إن الله أنزل على نبيه كلامًا لم يكن يفهم معناه، لا هو ولا جبريل ... وأيضًا فالكلام إنما المقصود به الإفهام؛ فإذا لم يقصد به ذلك كان عبثًا وباطلاً، والله تعالى قد نزه نفسه عن فعل الباطل والعبث ... وبالجملة فالدلائل الكثيرة توجب القطع ببطلان قول من يقول: إن في القرآن آيات لا يعلم معناها الرسول ولا غيره، نعم قد يكون في القرآن آيات لا يعلم معناها كثير من العلماء فضلاً عن غيرهم، وليس ذلك في آية معينة، بل قد يشكل على هذا ما يعرفه هذا، وذلك تارة يكون لغرابة اللفظ، وتارة لاشتباه المعنى بغيره، وتارة لشبهة في نفس الإنسان تمنعه من معرفة الحق، وتارة لعدم التدبر التام، وتارة لغير ذلك من الأسباب"[57].

واتفق السلف على أن في القرآن ما لا يعلم تأويله إلا الله، كالروح، ووقت الساعة، والآجال، وهذا قد يسمى بالمتشابه[58].

وهي من قبيل الغيبيات،ومن ذلك قول الإمام الطبري: "وأن منه ما لا يعلم تأويله إلا الله الواحد القهار، وذلك ما فيه من الخبر عن آجال حادثة، وأوقات آتية، كوقت قيام الساعة، والنفخ في الصور، ونزول عيسى بن مريم، وما أشبه ذلك، فإن تلك أوقات لا يعلم أحد حدودها ولا يعرف أحد من تأويلها إلا الخبر بأشراطها؛ لاستئثار الله بعلم ذلك على خلقه"[59].

والخلاصة أن جميع القرآن مما يمكن العلماء معرفة معانيه، وأن من قال إن من القرآن ما لا يفهم أحد معناه، ولا يعرف معناه إلا الله، فإنه مخالف لإجماع الأمة مع مخالفته للكتاب والسنة،ويوجد في القرآن شيئاً لا يعلم حقيقته وكنهه إلا الله، كالغيبيات

فلابد أن يُعلم أنه ليس في القُرْآن آية لا يفهمها جميع الأمة، وهذا هو الذي من أجله كُتب هذا البحث.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات،وبعد فقد توصلت في هذا البحث إلى نتائج من أبرزها :

1-الراجح -والله أعلم- أن أسماء وأوصاف القرآن الكريم توقيفية، يكتفى فيها بما جاء في الكتاب والسنة، وإن ورد عن بعضهم وصفاً سليماً بغير ما ورد في الوحيين فلعله يكون من باب الإخبار عن الشيء وليس وصف له، وباب الإخبار أوسع من باب الأسماء والصفات.

2-الأوصاف الصريحة الدالة على بيان القرآن وإرشاده كـ (هدى، نور، عربي، مفصل، مبين، بصائر، الحكيم، المحكم،...) تدل هذه الأوصاف أنه ليس في القرآن ما لا يعلم أحد معناه، بل كل القرآن يجب أن يكون معلوماً.

3-ويوجد في القرآن شيئاً لا يعلم حقيقته وكنهه إلا الله، كالغيبيات.

وفي الختام أسأل الله العظيم أن ينفع بهذا البحث كاتبه وقارئه ويبارك فيه ويجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعلنا ممن قدَّم شيئاً ولو يسيراً لخدمة كتاب الله —عز وجل-، فما كان فيها من خطأ فمن نفسي والشيطان، وما كان فيها من صواب فمن الله تعالى وحده.



الهوامش

---

1) سورة الفرقان: 1

2) سورة النحل: 44.

(3) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (د. ت). بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز. تحقيق: محمد علي النجار. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. 88/1.

4) سورة القيامة: 19.

5) سورة المائدة: 15.

(6) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب. (1408هـ). الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة. تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله. الرياض: دار العاصمة. 332/1.

(7) العثيمين، محمد بن صالح بن محمد. (1995م). تعليق مختصر على كتاب لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد. تحقيق: أشرف بن عبد المقصود. الرياض: دار أضواء السلف. ط: 3. ص33.

8) سورة البقرة: 99.

(9) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. (1422هـ). تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. اعتنى به: سعد بن فواز الصميل. الرياض: دار ابن الجوزي. ص60.

(10) الطبري، محمد بن جرير. (1422هـ). جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: عبد الله التركي. القاهرة: دار هجر. 318/13.



11) سورة الطارق: 13.

(12) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (1416هـ). مجموع الفتاوى. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. 17/ 432.

13) سورة الأعراف: 52- 53.

(14) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (د. ت). الإكليل في المتشابه والتأويل. تعليق: محمد الشيمي شحاته.

الإسكندرية: دار الإيمان للطبع والنشر. ص11.

15) سورة يوسف: 111.

16) سورة الرعد: 2.

17) سورة الرعد: 2.

(18)السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مرجع سابق، ص412.

19) سورة يوسف: 111.

(20) الرازي، محمد بن عمر بن الحسين. (1995م). أساس التقديس في علم الكلام. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

ص123؛ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (1426هـ). بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية. تحقيق:

مجموعة من المحققين. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. 222/8.

(21) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، المرجع السابق، 404/8.

(22) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، 399/17.

23) سورة الزمر: 23.



(24) البخاري، محمد بن إسماعيل. (1422هـ). الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. القاهرة: دار طوق النجاة. ح(6098).

(25) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحميد. (1999م). الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. تحقيق: علي حسن ناصر وآخرون. القاهرة: دار العاصمة. 433/5.

(26) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (1988م). معترك الأقران في إعجاز القرآن. تعليق: أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية. 23/1.

(27) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مرجع سابق، ص234.

(28) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، مرجع سابق، 208/5.

(29) ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني. (2001م). المسند. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة. 107/4، وأخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن ص119، والبيهقي في الشعب ح (2415)، وقال الألباني في صحيح الجامع الصغير: إسناده صحيح 350/1.

30) سورة الحجر: 9.

31) سورة الزخرف: 4.

(32) ابن عجيبة، أحمد بن محمد بن المهدي. (2002م). البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان وحسن عباس زكي، بيروت: دار الكتب العلمية. 233/5.

(33) الجزائري، جابر بن موسى بن عبد القادر. (2003م). أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم. ط: 5. 626/4.



(34) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح. (1964م). الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية. ط: 2. 62/16.

(35) الرازي، محمد بن عمر بن الحسين. (1421هـ). التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب. بيروت: دار الكتب العلمية. 617/27.

(36) أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف. (1420هـ). البحر المحيط في التفسير. تحقيق: صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر. 357/9.

37) سورة الأنعام: 115.

38) سورة الملك: 14.

39) سورة النساء: 82.

(40) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، 47/17.

41) سورة يوسف: 2.

(42) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (1401هـ). تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الفكر. 365/3.

43) سورة الزخرف: 3.

(44) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، 158/5.

45) سورة فصلت: 3.

46) سورة فصلت: 44.

47) سورة الشعراء: 198- 199.

48) سورة الشعراء: 195.



49) سورة النساء: 46.

(50) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. (1985م). النبذة الكافية في أحكام أصول الدين. تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز. بيروت: دار الكتب العلمية. ص36.

51) سورة آل عمران: 7.

52) سورة آل عمران: 7.

(53) ابن القيم، الصواعق المرسلة، مرجع سابق، 920/3.

(54) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (1991م). درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود. ط: 2. 204/1-205

(55) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، المرجع السابق، 201/1-202.

(56) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، 390/17-399.

(57) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، 395/17 - 400.

(58) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المرجع السابق، 144/13.

(59) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق، 74/1.



المصادر و المراجع

1. البخاري، محمد بن إسماعيل. (1422هـ). الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. القاهرة: دار طوق النجاة.
2. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (د. ت). الإكليل في المتشابه والتأويل. تعليق: محمد الشيمي شحاته. الإسكندرية: دار الإيمان للطبع والنشر.
3. ــــــــــــــــــــ. (1426هـ). بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية. تحقيق: مجموعة من المحققين. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
4. ــــــــــــــــــــ. (1991م). درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود. ط: 2.
5. ــــــــــــــــــــ. (1416هـ). مجموع الفتاوى. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
6. ــــــــــــــــــــ. (1999م). الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. تحقيق: علي حسن ناصر وآخرون. القاهرة: دار العاصمة.
7. الجزائري، جابر بن موسى بن عبد القادر. (2003م). أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم. ط: 5.
8. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. (1985م). النبذة الكافية في أحكام أصول الدين. تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز. بيروت: دار الكتب العلمية.



9. ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني. (2001م). المسند. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة.

10. أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف. (1420هـ). البحر المحيط في التفسير. تحقيق: صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر.

11. الرازي، محمد بن عمر بن الحسين. (1995م). أساس التقديس في علم الكلام. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

12. ــــــــــــــــــــ. (1421هـ). التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب. بيروت: دار الكتب العلمية.

13. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. (1422هـ). تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. اعتنى به: سعد بن فواز الصميل. الرياض: دار ابن الجوزي.

14. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (1988م). معترك الأقران في إعجاز القرآن. تعليق: أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية.

15. الطبري، محمد بن جرير. (1422هـ). جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: عبد الله التركي. القاهرة: دار هجر.

16. العثيمين، محمد بن صالح بن محمد. (1995م). تعليق مختصر على كتاب لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد. تحقيق: أشرف بن عبد المقصود. الرياض: دار أضواء السلف. ط: 3.

17. ابن عجيبة، أحمد بن محمد بن المهدي. (2002م). البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان وحسن عباس زكي، بيروت: دار الكتب العلمية.

18. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (د. ت). بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز. تحقيق: محمد علي النجار. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.



19. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح. (1964م). الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية. ط: 2.

20. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب. (1408هـ). الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة. تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله. الرياض: دار العاصمة.

21. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (1401هـ). تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الفكر.



SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches

(JISTSR)

/ Journal home page: http://jistsr.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **5**، العدد 4، أكتوبر 2019م

e-ISSN: 2289-9065

كتاب دلائل النظام لعبد الحميد الفراهي – دراسة منهجية –

BOOK "DALA'IL AL-NIZHAM" TO ABDUL HAMID AL-FARAHI SYSTEMATIC STUDY

شايع بن حمد الدوسري

Shaya700@gmail.com

جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز

قسم الدراسات الإسلامية –كلية التربية

1441هـ- 2019 م

ARTICLE INFO
Article history:
Received 22/8/2019
Received in revised form1/9/2019
Accepted 30/9/2019
Available online 15/10/2019
Keywords: al-Farahi, Dal'il, al-Nizham, al-Quran.

ABSTRACT

The book, Dala'il Al-Nizam by Abdulhamid Al-Farahi, is one of the books that tackled rare topics about the Noble Qur'an such as the topic of Coherence in the Qur'an. However, this book has not had enough care for publication or received enough interest by the verifiers. Here lies the research problem. The research aims at presenting the topics Al-Farahi talked about in his Book, Dala'il Al-Nidham. It also aims at highlighting the countless Qur'anic contributions. The research is conducted through the analytical methodology to analyze and track the Farahi's inferences in his exegesis. The research has found that there are a lot of topics discussed in the Al-Farahi's book, the recurrence of the Qur'anic scientific contributions, and the discussion of Qur'an's coherence is among the topic that Al-Farahi alone tackled in his Book, Dala'il Al-Nidham.

ملخص البحث

كتاب دلائل النظام للشيخ عبد الحميد الفراهي الهندي من الكتب التي تحدثت عن موضوعات نادرة في القرآن الكريم، وهو موضوع النظام، ولكن الكتاب لم تعطيه دور النشر حقه من الطباعة، ولم يلق اهتماما من المحققين، وهنا تكمن مشكلة البحث، ويهدف البحث إلى إظهار الموضوعات التي تحدث عنها الشيخ الفراهي في كتابه دلائل النظام، كما يهدف إلى تسليط الضوء على سعة عطاءات القرآن التي لا تنتهي، وقد قام البحث على المنهج التحليلي؛ لتحليل وتتبع ما استنتجه الشيخ الفراهي في تفسيره، وقد توصل البحث إلى بعض النتائج، منها: كثرة الموضوعات التي تحدث عنها كتاب الفراهي، وتجدد عطاءات القرآن الكريم العلمية، كما أن الحديث عن نظام القرآن ممن تفرد به الشيخ الفراهي في كتابه دلائل النظام.

الكلمات المفتاحية: الفراهي، دلائل، النظام، القرآن.



المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيد المرسلين نبينا محمد عليه وعلى آله أفضل صلاة وأتم تسليم وبعد:

فهذه تقرير يسير عن كتاب (دلائل النظام لعبد الحميد الفراهي الهندي)، راعيت فيه الاختصار والتيسير في معرفة محتوى هذا الكتاب.

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف

وقبل البدء بدراسة المحتوى فهذه ترجمة يسيرة بالمؤلف:

الشَّيْخ عبد الحميد الفراهي (1280 - 1349هـ / 1864 - 1930م)

هُوَ حميد الدّين أَبُو أَحْمد عبد المحسن الأنصاريُّ الفراهيُّ.

ولد سنة 1280هـ (1864م تَقْرِيبًا) فِي قَرْيَة (فَرِيها) ، من قرى مديرية (أعظم كره) بِالْهِنْدِ، وَبَدَأَ تَعْلِيمه مُنْذُ ترعرعه – كشأن أَبنَاء العائلات الشَّرِيفَة فِي الْهِنْد – فحفظ الْقُرْآن، وبرع فِي الفارسية حَتَّى نظم فِيهَا الشّعْر وَهُوَ ابْن سِتَّة عشر عَاما، ثمَّ اشْتغل بِطَلَب الْعَرَبيَّة وعلومها على يَد ابْن خَاله الْعَلامَة المؤرخ شبلي النعماني (1274 - 1332هـ/ 1858 - 1914م) ، وَكَانَ أكبر مِنْهُ بست سِنِين، كَمَا تلقى الْعلم فِي حَلقَة الْفَقِيه الْحَنَفِيّ المحدّث الْعَلامَة الشَّيْخ أبي الْحَسَنَات مُحَمَّد عبد الْحَيّ اللكنوي (1264 - 1304هـ/ 1848 - 1887م) .. وَغَيره من عُلَمَاء الْعَصْر، ثمَّ عرَّج بعد ذَلِك على اللُّغَة الإنجليزية وَهُوَ ابْن عشْرين سنة، والتحق بكلية عليكرة الإسلامية، وَحصل على (الليسانس) فِي الفلسفة الحديثة من جَامِعَة (الله آباد) .

وَبعد مَا قضى وطره من طلب الْعلم، واستقى من حياضه، ورتع فِي رياضه – عُيِّن معلما للعلوم الْعَرَبيَّة بمدرسة الْإِسْلَام بكراشي (عَاصِمَة السَّنَد آنذاك) ، فدرَّس فِيهَا سِنِين، وَكتب وَألف، وقرض وَأنْشد، ثمَّ انْقَطع بعد ذَلِك إِلَى



تدبُّر الْقُرْآن ودرسه، وَجمع علومه، فَقضى فِيهِ أَكثر عمره حَتَّى توفّي – رَحْمَة الله عَلَيْهِ – فِي التَّاسِع عشر من جُمَادَى الثَّانِيَة من سنة 1349هـ (الْحَادِي عشر من نوفمبر 1930م) ، فِي مَدِينَة متهورا، حَيْثُ كَانَ يتطبب من مرضٍ أَلمَّ بِهِ.

وَقد كَانَ الفراهي أنموذجاً مشرفاً للْعَالم الْمُسلم الْجَامِع بَين التبحُّر فِي الْعُلُوم الْعَرَبيَّة والدينية، والاطلاع الْوَاسِع على الْعُلُوم العصرية والطبيعية، وَيظْهر أثر هَذِه الثقافة المتوازنة العميقة فِيمَا كتب من مصنفاتٍ قاربت الْخمسين عددا، أهمها وَأَعْظَمهَا مَا كتبه حول الْقُرْآن الْمجِيد، وتأويله، وَمَا سَمَّاهُ (النظام) وَكَذَلِكَ مَا كتبه حول الحَدِيث الشريف وَالْأَدب الْعَرَبِيّ والفلسفة الأخلاقية والمنطق.. بِالْإِضَافَة إِلَى الْكثير من الشّعْر الراقي فِي كلٍّ من اللسانين: الْعَرَبِيّ والفارسي، وَفِي ذَلِك يقوم السَّيِّد الْجَلِيل أَبُو الْحسن الندوي (ت 1420هـ – 1999م) – رَحْمَة الله عَلَيْهِ –: ((.. وَلَا يَتَأَتَّى ذَلِك إِلَّا لمن جمع بَين التدبُّر فِي الْقُرْآن والاشتغال بِهِ، وَبَين التذوق الصَّحِيح لفن البلاغة والمعاني وَالْبَيَان فِي اللُّغَة الْعَرَبيَّة، والتشبُّع من دراسة بعض اللُّغَات الْأَجْنَبِيَّة والصحف السماوية الْقَدِيمَة، وَبَين سَلامَة الْفِكر ورجاحة الْعقل والتعمق.. وَذَلِكَ فضل الله يؤتيه من يَشَاء)).

وَبِالْجُمْلَةِ.. يَقُول عنهُ أحد تلامذته: ((كَانَ غَايَة – بل آيَة – فِي حِدة الذكاء، ووفور الْعقل، ونفاذ البصيرة، وَشدَّة الْوَرع، وَحسن الْعِبَادَة، وغنى النَّفس، وَلَئِن تَأَخّر بِهِ زَمَانه، لقد تقدم بِهِ علمه وفضلُه)).

ولعلَّ من الأهمية بِمَكَان أَن نشِير إِلَى أَن للفراهي – رَحمَه الله – نَحوا من خمسةٍ وَعشْرين كتابا لما تطبع بعد، وَكثير مِنْهَا فِي غَايَة الأهمية[1].

المبحث الثاني: علم التأويل والقصد من بنائه عند الفراهي

المطلب الأول: علم التأويل عند الفراهي

أسس الفراهى مشروعه التفسيري من خلال رصد استكشافي لمواطن الخلل الذى حصل في مسالك تلقى الدين، وعبر تحديد مقاصد التدين التي تكفل القرآن الكريم ببيانها؟ فالدين ينهض بترقية النفوس، وتربية العقول، وإصلاح



الأعمال، أي يقوم بمقتضيات الربط التكاملي بين الأخلاق والعقائد والشرائع، ولذلك نشأت ثلاثة علوم وهي : علم الأخلاق والمواعظ، وعلم الكلام، وعلم الفقه، لينبري الفراهي إلى بيان كيف أن إعمال علم التأويل في الفقه وحده، وإهماله في علمي الأخلاق والكلام، أضرا بالممارسة المعرفية والعملية الإسلامية. وهو نظر تقويمي شامل لتراث العلماء الأخلاقي والعقدي والفقهي.

فبالنســبة لعلم الأخلاق، فقد اعترته آفات منها بناؤه على الحكمة العلمية المنقولة من الفلاسـفة، أو التعويل على التجارب الشخصية، أو الاعتماد على الروايات الضعيفة، أو الأخذ من القرآن وفق تأويلات ركيكة ؟ وذلك ظنا من أهل هذا العلم "بأنه لا حاجة إلى صحة الاستدلال في الترغيب والترهيب، ومدح الحسن وذم القبيح[2].

ويمثل الفراهي لذلك بطائفة من المتصوفة، ويضع أمثلة لذلك في كلام ابن العربي الحاتمي، ذلك أنهم "تكلموا في العقائد، يأولون القرآن إلى ظنونهم لجهلهم بالعربية، وبحقيقة هذا الدين . ويزعمون أنهم أعرف بالقرآن وأسراره [3].

وأما علم الكلام فيرى الفراهي أن العطب قد نخر أهله لغلبة العقل على اشــتغالهم، حيث خف عندهم النقل طلبا لإقناع الخصوم من الملاحدة، "وربما يأولون القرآن إلى غير مراده فرارا من اعتراضات المعاند، إذ لم يهتدوا لصحيح التأويل وتطبيق المعقول بالمنقول، فجعلوا للتأويل– لا نقول أبوابا بل ثلما – يخرجون منها حين لم يمكنهم الدفاع على وجه مستقيم[4]، ويجعل الرازي نموذجا لذلك.

ففي نظر الفراهي، مرد الخلل الذي اعترى كلا من علمي الأخلاق والكلام إلى "عدم تأسيس أصول التأويل العامة التي يعتمد عليها في كل ما يستنبط من القرآن، سواء كان من فروع الشرائع أو الأخلاق والعقائد[5]

فبناء علم التأويل هو العاصـم من قواصـم التحريف الذى يتعرض له فهم الدين، نظرا وعملا، "فإن جعلت القرآن (يؤكد الفراهي) أصلا لتمام علم الدين كما هو في الحقيقة، صار من الواجب أن يؤسس أصول للتأويل، بحيث تكون علما عاما لكل ما يؤخذ من القرآن[6].



المطلب الثاني: القصد من بناء علم التأويل

انبرى الفراهي لإصـلاح ما أسماه بالخلل المعرفي، أو ما يمكن التعبير عنه بالبحث عن حل لأزمة علم التفسـير المعرفية، وتجاوز الانسـداد الذي يواجهه فهم الكتاب العزيز، بافتقاده للميزان والمعيار الذي ضـاع مع عدم العناية بعلم التأويل تأصـيلا وتنقيحا وأجرأة، ولذلك أسـس الفراهي تمييزا بين نوعين من العلم وفرق بينهما، وهما العلم الفطري والعلم الرسمي.

فالعلم الفطري هو "الذي حصـل على طريق الفطرة لا يحس به صـاحبه، فإنه ليس عنده في صـورة القضـايا الكلية، ولا يظهر عمله إلا عند وقوع الضرورة، ويكون الحكم به حكما جزئيا[7].

بخلاف العلم الرسمي القائم على "أصـول وكليات منضـبطة ويحكم بها من غير وقوع المسـألة "[8] .إذ مكمن الغلط بالنسبة للفراهي هو الثقة بالكليات المنضبطة التي يمكن أن تعتريها آفتان تؤثران في الحكم وتؤدي به إلى الغلط، وهما القصـور والزيغ، اللذان يجتنبهما المسـلك الفطري لعدم تعويله على "الكليات المنضـبطة "، واعتماده الواقع دون الافتراض، ولذلك كثر الاختلاف في أهل العلم الرسمي، وكان علماء السـلف يكرهون السـؤال والحكم قبل حلول الواقعة [9].

فمكمن الخلل في الاعتماد على النهج الرسمي والابتعاد عن المسـلك الفطري، ولو أن أهل العلم الرسمي "بعد التمرن الطويل ربما يحصل لهم الذوق الفطري "[10].

غير أنه يبقى "أدون من الذوق الفطري الذي حصـل لذوي العقول السـليمة، فهم يقربون من أهل العلم الفطري، ويسـمون ذلـك ملكـة، وعنـد ذلـك تضـمحـل العلوم الرسميـة وأصـولهـا وفروعهـا..." [11].

إن الفطرية المنهجية لها دلالاتها العلمية وآفاقها المعرفية وتطبيقاتها العملية، التي يرى أنها منتهى السـول والأمل في إصـلاح أزمة الفهم في علم التفسـير، ببناء علم مستقل مشـتغل بالتأويل، ويقي التدبر القرآني آفتي القصـور والزيغ وما



تؤديان إليه من اختلاف وتضـارب يضـر بتماسـك الجماعة. ولذلك اعتبر الفراهي، "أن التفكر في كتاب الله المنزل، يشبه الفكر في كتاب الفطرة"[12].

ينطلق إذن الاجتهاد في وضـع علم التأويل ضـمن الرؤية التي تؤسـس للنموذج المعرفي الفطري المتجاوز للتطبيق "الرسمي " الذي فاتته العناية بالتأويل باعتباره فنا مستقلا وميزانا يقي الفهم كثيرا من الأغلاط والأخطاء، فغاية الفراهي هي وضع ميزان للتدبر والتفكر في القرآن بمقتضى الفطرة القرآنية نفسها، أصولا واستدلالا واستنباطا للأحكام والحكم . ولذلك أوضح الفراهي الفروق بين التأويل والتحريف والتفصيل خدمة وصيانة للقرآن الكريم:

وتنقسم أصول التأويل عند الفراهي إلى قسمين:

-يقصد الأول إلى العصمة عن الزيغ في التأويل.

-ويهدي الثاني إلى الحكم التي يتضمنها كتاب الله.

المبحث الثالث: معلومات الكتاب

المطلب الأول: طبعات الكتاب ومقدمة النشر

طبع الكتاب طبعة واحدة في 127 صفحة – نشر الدائرة الحميدية بالهند – ط1/1388هـ. وقد استهلت دار النشر في مقدمتها بكلام عن الفراهي من حيث علم وتوفقه على أقرانه، ومن حيث الكتاب وأهمية وفضل وما تطرق له المؤلف في هذا الكتاب، وذكر الناشر أن هذا الكتاب ليس إلا مجموعا من أفكار الإمام الفراهي، وأنه لم يتيسر له أن يرتبها ما عدا فصول توجد في أوائله (1–10) فما زاد على ذلك فهو مما كان مبثوثا في مخطوطاته.



المطلب الثاني: مقدمة المؤلف

بدأ المؤلف في كتابه بالمقصود من معرفة النظام حيث قال ليس إلا التدبر، وبدأ بعده بقول النظام لمن؟ وقال المقصود في هذا الفصل بأن النظام من الضروريات لعلماء الأمة، وفهم الكلام لا يمكن بدون معرفة النظام لأن اختلافهم لفهمه سبب في الفرقة والشتات واختلاف الفتاوى.

وقال: فهذا كتاب أفردناه لذكر (دلائل النظام) ونريد بالدلائل:

1- ما يدل على وجود النظام في القرآن ويثبته.

2- وما يهدك إلى معرفته وطريق استنباطه[13].

المطلب الثالث: موضوع الكتاب وغايته

إن الفراهي في رحلته العلمية الشاقة إنما يريد أن يسترد مفتاح الحكم الفيصل، الذي تفتح به أبواب الاجتهاد التدبري للقرآن، وإعادة وصل الجماعة بكتابها العزيز. فهو الإكسير لتشتت الأمة واختلافها.

موضوع الكتاب يتحدث عن معرفة النظم في معاني الآيات والسور، وهو الموضوع لكتابنا هذا[14]، ثم تكلم المؤلف عن نظم القرآن وأنه على ترتيب النبي صلى الله عليه وسلم، وذكر أن الخلاف هو في ترتيب السور لا الآيات، ورجح بأن الصحيح الثابت هو ترتيب سور القرآن من عند الله[15].

وغاية الكتاب أي الغرض الأصلي من هذا الكتاب: هو الانتفاع بالقرآن تعلمه وتعليمه والعمل به وحث الناس عليه.

المبحث الرابع: أسباب قلة الاعتناء بعلم النظام من وجهة نظر المؤلف

ظن البعض أنه مع إشكاله وصعوبته وكونه من مزلات الأقدام ليس من مهمات الدين.



رد على هذا الإشكال حيث قال بأن لطائف البلاغة ووجوه الإعجاز ليست مقصودة لذواتها ولا غاية ما تفوز به، بل ليست معرفة نظام الكلام وروابط معاني الآيات ماهي طلبتنا كل ذلك يأتي عرضا إنما المقصود هو التدبر في معنى القرآن الذي سبق بيانه، ومعرفة النظم إنما هي وسيلة إليه[16].

ثم تطرق المؤلف لرفع بعض الشبهات من حيث أن زعم بعض العلماء أن الكلام المنظم الذي يجري إلى عمود خاص ليس من عادة العرب، فإنك ترى في شعرهم اقتضابا بينا فلو جاء القرآن على غير أسلوبهم ثقل عليهم، وهذا زعم باطل فإن العرب كانوا يتلهون بالشعر ولا يعدونه من المعالي، وإنما كانوا يعظمون الحكماء ويحبون الخطابات الحكمية، لم ستعملوا الشعر إلا على وجه الحكمة وضرب المثل، وأن العرب لم يكن أكثر كلامهم الجزل شعرا[17].

ثم تطرق المؤلف إلى الأسباب التي دعت بعض العلماء لنفي النظام، وهي الآتي:

1. تبرئة كلام الله عن كل عيب وشين.
2. أن أكثر من ذهب إلى وجود النظم كالإمام الرازي قنع في هذا الأمر الصعب بما هو أهون من نسج العنكبوت مع سبقه الظاهر في العلوم النظرية والذكاء، فمن نظر في كلامه تيقن بأن النظم لو كان كما يدعيه هذا الإمام المتبحر وأمثاله لما خفي عليه مع خوضه فيه.
3. إكثار الوجوه في التأويل وإكثار الجدل فيه، وذلك بأن النظم إنما يجري على وحدة، فبحسب ما أكثرت الوجوه تعذر الاستنباط.
4. أن تحزب الأمة في فرق وشيع قد الجأهم إلى التسمك بما يؤيدهم من الكتاب فراق لهم تأويله[18].

(بعد ذكره لهذه الشبهات ذكر الناشر أن هناك بياض في الأصل ووجود سقط في الكلام).



المبحث الخامس: القرآن مورد النظام

ثم انتقل المؤلف إلى أن مأخذ النظام هو القرآن نفسه، وبين المؤلف كيف أن القرآن يهديك إلى نظامه وأصوله حيث قال: وكل ذلك من باب حمل النظير على نظيره، والقرآن قد دل على كونه منظما لا عوج فيه ولا فطورا من وجوه:

1- أن الآية الواحدة تجمع أموراً وربما تتضمن جملا ولا يسوغ لمسلم أن يظن بالآية الواحدة أنها غير منظمة.

2- أن الربط الذي وجدت في موضوع تجده في عدة مواضع ثم تفكر في مناسبة هذا الربط، فتهدي إلى حكمته.

3- ذكر الأمور الظاهرة المناسبة في موضع ثم ذكر بعض هذه المناسبات وترك بعضها، فمن علم المناسبة المذكورة فهمها في موضع لم يذكر فيه[19].

ثم انتقل المؤلف إلى ذكر فوائد تعليم الحكمة:

1- فمن جهة كونه متشابها ومثاني: حث النظر على الانتقال من النظير إلى النظير.

2- عمل تصور البعض من بعض آخر، وهما من طريق الفطرة الأولى ينتقل العقل من العلامة إلى ذي العلامة ومن المثل إلى المثل.

3- حذف بعض المقدمات: فربما يذكر الطرفين ويترك الوسط وربما يكتفي من الأمرين بأحدهما وربما يكتفي من أربعة أمور فيها مزدوجان بأمرين فيأخذ من كل مزدوج زوجا[20].

(ذكر الناشر أنه وقع بياض في الأصل بعد ذكر الفائدة الثالثة)

المبحث السادس: النظام يهدي إلى الحكمة

ثم انتقل المؤلف إلى أن النظم يهدي إلى الحكمة، وفي المبحث الذي يليه بين المؤلف أن نظم القرآن دليل على نظم الديانة كلها، ثم ذكر المؤلف الحاجات إلى معرفة النظم[21]:



1- وهي معرفة الحقائق والغايات والحكم ومن قل معرفته لهذه قل حظه في طرفي الاعتقاد والعمل.

2- من ترك النظر فيه ترك من معنى القرآن معظمه.

3- بعث الله نبينا صلى الله عليه وسلم لتعليم الحكم كما بعثه لتعليم الأحكام وربط الله التزكية بالحكمة وسماها خيرا كثيرا، فمن غفل عنها وقف دون غاية هذه البعثة واكمال دينه وتعليم نبيه ولم يتبعه كما ينبغي.

4- إنا وقعنا في اختلافات شديدة في تأويل القرآن ثم اختلفت عقائدنا وقلوبنا، والنظم يرد الأمور إلى الوحدة وينفي تشاكس المعاني.

5- القرآن أفضل آيات شاهدة على نبوة خاتم النبين صلى الله عليه وسلم، وأبقاها وأبينها وأهداها ونعلم بالبداهة أن حسن الترتيب من أكبر محاسن الكلام البليغ، ونحن نوقن باعجاز القرآن فهل نرضى بأن يكون عاريا من حسن الترتيب؟.

6- (الحاجة رقم ستة ذكر الناشر بوجود بياض في الأصل)

المبحث السابع: الوسائل إلى معرفة النظم في القرآن

ذكر المؤلف أن أهم الوسائل إلى معرفة النظم في القرآن (التدبر)، وبعد كلام جميل عن التدبر ذكر الناشر بوجود بياض في نهاية هذا المبحث، ثم بين أن هناك بعض الأمور التي تظهر النظم في القرآن، وقد تتبعتها وأظهرتها من خلال العناوين التالية

المطلب الأول: إن للقرآن ظهراً وبطنا

ذكر المؤلف أن الله وصف القرآن بالإبانة وكونه نورا وتفصيلا، ومع ذلك وصفه بكون محل التدبر والتوسم والتفكر، وأنت تعلم أنه كذلك فإنه لم يزل نافعا هاديا ظاهرا ومع ذلك محلا لغوامض الحكم ومنبعا لدقائق الآداب ... فالقرآن له ظواهر بها نهتدي فيتيسر ما وراءها ويصير الباطن ظاهرا[22]، يظهر ذلك جليا في النقاط التالية:



1- كان الله تعالى خلق كل شيء للإنسان ولكن لم يجعل للإنسان نصيبا منه إلا حسب ما سعى، فكذلك لا يكشف القرآن له إلا حسب ما تفكر والقرآن واضح بين.

2- أما بطنه تحت الظاهر فهو من جهة أن الحق يوافق أخوته ولكن الباطل له اضمحلال إذا جاء الحق المتاح له.

3- وهكذا الأمر في القرآن فإنك كلما زدت علما رفع لك ستر معانيه، وليس لأحد أن يتأول القرآن بما لم يثبت من الحق.

4- إذا علمت ذلك وجب لأجل فهم القرآن طلب كل علم صحيح.... ولا ينقص السؤال من مزلتك بل يزيد فيها وليس لك أن تقول عندي كفاية وحسبنا القرآن. نعم . القرآن حسبك كما أن الله تعالى حسبك.

5- ثم في القرآن دلائل إلى ما غمض ولذلك أصول:

(أ) النظر في نظمه

(ب) الاستدلال بالتأمل في جذر الكلمة تاما مستقلا.

(ت) الاستدلال باللوازم للشيء.

(ث) النظر في محل السورة[23].

...... بياض في الأصل.

المطلب الثاني: كشف طرق الآيات والسور

ثم انتقل المؤلف رحمه الله إلى مبحث النظر في الطرق التي تكشف عن طرق الآيات والسور وذكر منها[24]:

1- زيادة الجزء بالتام كما قال تعالى: (كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون) فهذا كلام تام لا ينتظر له بقية ولكن زاده قوله: (في الدنيا والآخرة) ومثله سورة الروم.

2- ومنها ادخال الجملة المعترضة لفوائد كثيرة ..... ذكر الناشر وجود بياض في الأصل.



المطلب الثالث: الاستدلال بالآية

ثم ذكر المؤلف الاستدلال بالآية أي بأمر مشهود ينتقل منه إلى أمر آخر بوجه من وجوه المناسبة.

ثم يذكر المناسبة والترتيب وأن الغرض من اختلاف الأسلوب ليس إلا زيادة فائدة غير ما كان، لأجل ما ينبغي في الكلام من الحسن والصيانة عن التكرار.

أما اتجاه الترتيب فقال المؤلف أن الأمر الواحد ربما يؤتى به كالعمود وربما كالتبع وحينا يورد مجملا وحينا مفصلا ومره يقدم وأخرى يؤخر وتارة يفرد وتارة يقترن.

المطلب الرابع: الترتيب والتركيب والحذف وطرق الاستنباط

وبعدها انتقل المؤلف إلى التحدث في ترتيب القرآن المعجز، فتكلم عن ترتيب القرآن ولخفاء معناه، ثم تكلم عن (ما يهدي إلى الترتيب) وتكلم عن اختلاف الترتيب وحكمته، وتكلم عن وجود وجوه عديدة لأمر واحد مثل ذكر الصلاة والزكاة والذكر والشكر وأمثالها والقصص ذكرت على جهات يستدل بها على حكم جمة وتزداد به علما لأمر واحد.

ثم تكلم عن تركيب المطالب بعضها ببعض وأن النظر في القرآن من جهة الحكم وربط الأحكام بأصولها وأما الوقائع الخاصة فجعلت مواقع للتأويل لتكون تقريبا إلى الاستماع والتوجيه.

وتكلم المؤلف في قران الأمور وتقابلها وأن ذلك يهدينا إلى تدبير الأخلاق ومداواة القلوب ويهدينا إلى حقائقها ويهدينا إلى بقاء قرين أو فنائه مثل ذكر الصلاة والزكاة وأنه لا بقاء لأحدهما مع فناء الأخرى، ويهدينا مماثلتهما في الآثار كما استدل أبو بكر على أثر ترك الزكاة بأثر ترك الصلاة.

وتكلم المؤلف عن الحذف وأن كلام العرب كله نمط على كلام الأمم الذي تعودت عليه وأن كلامهم قد وضع حسب اقتضاء الفكر والفهم، فتراه مربوطا برابطة عقلية.



وتحدث المؤلف عن طرق استنباط علم النظام وأصوله وأن ذلك من القرآن الكريم كما تطرق إلى فن النظم عموما.

المطلب الخامس: الفرق بين المناسبة والنظام

وبعد ذلك تحدث عن الفرق بين المناسبة والنظام، وَقد ركز فِيهِ على توضيح أمرٍ مُهِمّ، وَهُوَ التَّفْرِقَة بَين (التناسب) و (النظام) ، وَأَن مَا يعنيه من (النظام) لَيْسَ مُجَرّد تناسب، وَفِي ذَلِك يَقُول[25]:

(قد صنف بعض الْعلمَاء فِي تناسب الْآي والسور، وَأما الْكَلَام فِي نظام الْقُرْآن، فَلم أطَّلع عَلَيْهِ، وَالْفرق بَينهمَا: أَن التناسب إِنَّمَا هُوَ جزءٌ من النظام، فَإِن التناسب بَين الْآيَات بَعْضهَا مَعَ بعض لَا يكْشف عَن كَون الْكَلَام شَيْئا وَاحِدًا مُسْتقِلّا بِنَفسِهِ، وطالب التناسب رُبمَا يقنع بمناسبة مَا، فَرُبمَا يغفُل عَن الْمُنَاسبَة الَّتِي يَنْتَظِم بهَا الْكَلَام فَيصير شَيْئا وَاحِدًا، وَرُبمَا يطْلب الْمُنَاسبَة بَين الْآيَات المتجاورة مَعَ عدم اتصالها، فَإِن الْآيَة التالية رُبمَا تكون مُتَّصِلَة بِالَّتِي قبلهَا على بُعدٍ مِنْهَا، وَلَوْلَا ذَلِك لما عجز الأذكياء عَن إِدْرَاك التناسب، فأنكروا بِهِ، فَإِن عدم الِاتِّصَال بَين آياتٍ متجاورةٍ يُوجد كثيرا، وَمِنْهَا مَا ترى فِيهِ اقتضاباً بيّناً، وَذَلِكَ إِذا كَانَت الْآيَة – أَو جملةٌ من الْآيَات – مُتَّصِلَة بِالَّتِي على بُعدٍ مِنْهَا.

وَبِالْجُمْلَةِ: فمرادنا بالنظام أَن تكون السُّورَة كَامِلا وَاحِدًا، ثمَّ تكون ذَات مُنَاسبَة بالسورة السَّابِقَة واللاحقة، أَو بِالَّتِي قبلهَا أَو بعْدهَا على بُعدٍ مِنْهَا. فَكَمَا أَن الْآيَات رُبمَا تكون مُعْتَرضَة؛ فَكَذَلِك رُبمَا تكون السُّورَة مُعْتَرضَة، وعَلى هَذَا الأَصْل نرى الْقُرْآن كلَّه كلَاما وَاحِدًا، ذَا مُنَاسبَة وترتيب فِي أَجْزَائِهِ، من الأول إِلَى الآخر، فَتبين مِمَّا قدمنَا أَن النظام شيءٌ زائدٌ على الْمُنَاسبَة وترتيب الْأَجْزَاء والآن تبين ما لم يتم النظام إلا به).

المطلب السادس: متفرقات في أواخر الكتاب

ثم تكلم عن المعاني وسبكها في صورة حيث بين أن معاني الكلام إذا ارتبط بعضها ببعض وجرت إلى عمود واحد كان الكلام ذا وحدانية.

وبين أن الوحدانية هي معرفة العمود الذي سيق إليه المعاني وأنك لن تهتدي إلى معرفة اتصال بعضها ببعض دون معرفتك بمساق الكلام، لأن النظام لا بد له عمود يجري إليه الكلام.

وتكلم بأن استخراج عمود السورة صعب جدا وهو اقليد لمعرفة نظامها وأنه يحتاج إلى شدت التأمل والتمحيص وترداد النظر في مطالب السورة المماثلة والمتجاورة، وذكر سبب صعوبة ذلك بأنه[26]:

1- القرآن نزل مشتابها مثاني.

2- أن الله تعالى كما أنزل هذا الكتاب لواجبات العقائد والشرائع فكذلك أنزله لتعليم وحكمة وجعل ذلك من أخص صفات نبينا صلى الله عليه وسلم.

3- جعل القرآن على نهاية الإيجاز فلكثرة المطالب العالية يتحير الناظر فيه ويصعب عليه أن يصطفي من بين معانيه معنى واحدا كالعمود.

ثم تحدث عن كثرة الوجوه في النظام وأن هناك من السور ما ترى نظامها واضحا بل ربما أنها تتحمل عدة وجوه في نظامها ولكن الإشكال في تعيين ما هوا لننظم الصحيح المراد.

تكلم عن المثاني وهي المعاقد والمفاصل والمعاظف.

وتكلم عن معالم السور وأنها ليست كلها متساوية في الأهمية كما صرح النبي صلى الله عليه وسلم عن مزايا لبعض الآيات.

ثم تكلم عن مقادير السور في جعل بعض السور في غاية الايجاز والقصر.

وتكلم عن ترتيب السور وما ضمت به بعضها ببعض لمناسبة المتأخرة بالمتقدمة للتفصيل أو التشتيد أو الموافقة في المعنى، ووضع الطوال مع الطوال والقصار مع القصار، وأن من بعض أسبابه:

1- مناسبة القدر في السور من حيث طولها كما هي مناسبة المعنى.



2- وأن القصار لو فرقت بين الطوال لصارت مغمورة[27].

وتكلم في وضع الأوائل نزولا في الأواخر ترتيبا وذلك لأن القرآن للقراءة والدرس والقراء عند تمام النزول أقرب حالا بأوائل القرآن.

وتكلم عن موقع الكلام من الوقائع والأحوال وذلك بما يعين على فهم النظام.

وتكلم عن النظم التاريخي ومنها تقاربها في الزمان مثلا زمن الدعوة الأولى فأمورها منتظمة من جهة الزمان فلا يبعد بعضها عن بعض.

ثم تطرق إلى الكلام في نظم السور بعضها مع بعض وبيان النظم العمودي حيث ذكر الناشر أنه فصل في غاية الأهمية[28].

ثم انتقل إلى عمود السور إجمالا ممثلا لكل سورة وعمودها.

كما تطرق إلى مطالب السور ونظامها مبتدأ بسورة الفاتحة.

ثم جاء بأمثلة في آخر كتابه.

هذا ما تيسر ايراده من هذا الكتاب سائلا الله لي ولكم التوفيق والسداد والله تعالى أعلم وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

الخاتمة

وبعد هذا الطرح المتواضع توصلنا إلى النتائج التالية:

1. كثرة الموضوعات التي طرحها كتاب دلائل النظام، والتي تحدثت عن القرآن الكريم والنيل من معينه الذي لا ينضب.
2. سعة عطاءات القرآن الكريم التي لا تنتهي.



3. الحديث عن نظام القرآن ممن تفرد به الشيخ عبد الحميد الفراهي.

4. عرض كل جديد في دلالات القرآن على أصول التفسير وآراء العلماء؛ ليتقيد بذلك كل مطلق.

التوصيات

نوصي بجمع كتب الشيخ عبد الحميد الفراهي وطبعها طباعة متميزة؛ ليسهل لطالب العلم الوصول إليها.

الهوامش

---

[1] أبو العلاء، عادل بن محمد. (1425هـ). مصابيح الدرر في تناسب آيات القرآن الكريم والسور. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية. ص70.

[2] الفراهي، عبد الحميد الهندي. (1430هـ). التكميل في أصول علم التأويل. تحقيق: محمد سميع مفتي. (د. ط). ص11.

[3] الفراهي، التكميل في أصول علم التأويل، المرجع السابق، ص12.

[4] الفراهي، التكميل في أصول علم التأويل، المرجع السابق ، ص12.

[5] الفراهي، التكميل في أصول علم التأويل، المرجع السابق ، ص12.

[6] الفراهي، التكميل في أصول علم التأويل، المرجع السابق ، ص12.

[7] الفراهي، التكميل في أصول علم التأويل، المرجع السابق ، ص22.

[8] الفراهي، التكميل في أصول علم التأويل، المرجع السابق ، ص22.

[9] الفراهي، التكميل في أصول علم التأويل، المرجع السابق ، ص22.

[10] الفراهي، التكميل في أصول علم التأويل، المرجع السابق ، ص22.

[11] الفراهي، التكميل في أصول علم التأويل، المرجع السابق ، ص22.

[12] الفراهي، التكميل في أصول علم التأويل، المرجع السابق ، ص 23.

[13] الفراهي، عبد الحميد الهندي. (1388هـ). دلائل النظام. الهند: المطبعة الحميدية. ص11.

[14] الفراهي، دلائل النظام، المرجع السابق، ص12.

[15] الفراهي، دلائل النظام، المرجع السابق، ص14.

[16] الفراهي، دلائل النظام، المرجع السابق، ص20.

[17] الفراهي، دلائل النظام، المرجع السابق، ص21.

[18] الفراهي، دلائل النظام، المرجع السابق، ص26.

[19] الفراهي، دلائل النظام، المرجع السابق، ص31.

[20] الفراهي، دلائل النظام، المرجع السابق، ص32.

[21] الفراهي، دلائل النظام، المرجع السابق، ص38.

[22] الفراهي، دلائل النظام، المرجع السابق، ص43.

[23] الفراهي، دلائل النظام، المرجع السابق، ص45.

[24] الفراهي، دلائل النظام، المرجع السابق، ص49.

[25] الفراهي، دلائل النظام، المرجع السابق، ص74.



[26] الفراهي، دلائل النظام، المرجع السابق، ص77.

[27] الفراهي، دلائل النظام، المرجع السابق، ص84.

[28] الفراهي، دلائل النظام، المرجع السابق، ص91.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. أبو العلاء، عادل بن محمد. (1425هـ). مصابيح الدرر في تناسب آيات القرآن الكريم والسور. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية.

2. الفراهي، عبد الحميد الهندي. (1388هـ). دلائل النظام. الهند: المطبعة الحميدية.

3. ــــــــــــــ. (1430هـ). التكميل في أصول علم التأويل. تحقيق: محمد سميع مفتي. (د. ط).



دليل النشر

بسم الله الرحمن الرحيم

تعتمد مجموعة مجلات **المعهد العلمي للتدريب المتقدم والدراسات (معتمد)** أعلى المعايير الدولية التي من شأنها رفع مستوى الأبحاث إلى مستوى العالمية، وتضيف للبحث في حال إلتزام الباحث بها ترقية حقيقة لمستوى بحثه، وكذلك تعزز من خبرته في مجال **النشر العلمي**؛ إن جملة المواصفات الواردة في هذا الدليل التوجيهي؛ تضفي على أبحاثنا شكلاً علمياً يعزز من مضمونها ويخرجه إلى القارئ بصيغة تتناسب مع تطور **ضوابط النشر العلمي** ومعارفه، مما يحقق مواكبة فاعلة لمستجدات النشر المعرفي.

تعليمات للباحثين:

1- ترسل نسختين من البحث **لمدير المجلة على الإيميل:** jistsr@siats.co.uk تحت برنامج Microsoft Word واحدة بصيغة (Word) ، وأخرى بصيغة (PDF).

2- يُكتب البحث بواسطة الحاسوب (الكمبيوتر) بمسافات (**واحد ونصف**) بين الأسطر شريطة ألا يقل عدد الكلمات عن **3000** و لايزيد **عن5000** كلمة، حجم الخط 16 للغة العربية (**Traditional Arabic**) و **12** للغة الإنجليزية (**Time New Roman**)، بما في ذلك الجداول والصور والرسومات , ويستثنى من هذا العدد الملاحق والإستبانات.

3- واجهة البحث: يُكتب عنوان البحث باللغتين **العربية والإنجليزية**، وأسفل منه تكتب أسماء الباحثين كاملة باللغتين **العربية والإنجليزية**، كما تذكر عناوين وظائفهم الحالية ورتبهم العلمية، وسنة النشر بالهجري والميلادي.

4- العناوين الرئيسية والفرعية: تستخدم داخل البحث لتقسيم أجزاء البحث حسب أهميتها، وبتسلسل منطقي، وتشمل العناوين الرئيسية: ملخص البحث وتحته الكلمات المفتاحية، (**ABSTRAC** وتحته **KEYWORDS**) المقدمة، البحث وإجراءاته، النتائج، المصادر والمراجع.

5- يرفق مع البحث ملخص **باللغة العربية** وآخر **باللغة الإنجليزية**، على ألا تزيد كلمات الملخص على (**150**) كلمة، وتكتب بعد الملخص الكلمات المفتاحية **KEYWORDS** على ألا تزيد على (**5**) **كلمات**، مع ملاحظة إشتمال الملخص على أركانه الأربعة: المشكلة والأهداف والمنهج والنتائج.

6- يقسم البحث إلى مباحث ومطالب تُكتب وسط الصفحة بخط سميك.

7- تطبع الجداول والأشكال داخل المتن و ترقم حسب ورودها في البحث، ويكون لكل منها عنوان خاص، ويشار إلى كل منها بالتسلسل، وتستخدم الأرقام العربية (1, 3,2...) في كل أجزاء البحث.

8- كل بحث يجب أن يشمل على مانسبته 20 % من المراجع الأجنبية ويستثنى من ذلك أبحاث الشريعة واللغة العربية.

9- مدة تعديل البحوث: يعطى الباحث مدة أقصاها **3 أشهر** لإجراء التعديلات على بحثه إن وجدت، وللمجلة الحق بعد ذلك في رفض البحث رفضا نهائيا حال تجاوز الباحث المدة المحددة للتعديل.

10- يلتزم الباحث بدفع النفقات المالية المترتبة على إجراءات التقويم في حال طلبه سحب البحث ورغبته في عدم متابعة إجراءات النشر.

11- لا تجيز المجلة سحب الأبحاث بعد قبولها للنشر بأي حال من الأحوال ومهما كانت الأسباب.

12- **(التوثيق) قائمة المراجع**:

- تهمش المراجع في المتن باستخدام الأرقام المتسلسلة، وتبين بإيجاز في قائمة بآخر البحث بحسب تسلسلها في المتن؛ على أن توضع قبل قائمة المصادر والمراجع.
- وكيفية هذا الإجراء: أن يقوم الباحث بوضع حاشية سفلية بطريقة إلكترونية لكل صفحة كما هو معهود، ثم بعد أن ينتهي الباحث من بحثه كاملا يقوم بنقل هذه الحواشي مرة واحدة إلى نهاية البحث عن طريق اتباع طريقة ذلك من خلال هذا الفيديو التوضيحي (*تعلم وورد: نقل الحواشي السفلية الى آخر صفحة دفعة واحدة*)

t=87s&v=al_g_hAweCU?https://www.youtube.com/watch

https://youtu.be/al_g_hAweCU

للإشارة إلى المرجع في الموضع الأول، هكذا:

ابن عطية، عبد الحق بن غالب. (2007). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام محمد. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 2. ج: 2، ص: 145.

وفي المواضع الأخرى له يشار إليه، هكذا:

ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. مرجع سابق، ج: 3، ص: 150.

- توثق **المصادر والمراجع** في قائمة واحدة في نهاية البحث، وترتب هجائياً حسب الاسم الأخير للمؤلف، وذلك باتباع الطريقة التالية:

الكتاب لمؤلف واحد:

ابن عطية، عبد الحق بن غالب. (2007). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام محمد. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 2.

للمؤلف أكثر من كتاب

ابن خالويه، الحسين بن أحمد الهمذاني. (1979). الحجة في القراءات السبع. بيروت: دار الشروق.

ـــ. (1992). إعراب القراءات السبع وعللها. تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. القاهرة: مكتبة الخانجي.

الكتاب لمؤلفَين اثنين:

البغا، مصطفى ديب. مستوى، محي الدين. (1996). الواضح في علوم القرآن. دمشق: دار العلوم الإنسانية.

الكتاب لثلاث مؤلفين أو أكثر:

محمد كامل حسن وآخرون. (2005). التجديد. كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية.

المقالة في مجلة علمية:

راضي، فوقية محمد. (2002). "أثر سوء المعاملة وإهمال الوالدين على الذكاء". المجلة المصرية للدراسات النفسية. المجلد: 12. العدد: 36. ص 27-36.

المقالة في مؤتمر:

عبد الجليل، محمد فتحي محمد. (2018). "أثر المرأة في الدعوة والتربية في ضوء القرآن الكريم". المؤتمر الدولي للقرآن الكريم في المجتمع المعاصر. ماليزيا: جامعة السلطان زين العابدين.

الرسالة العلمية:

عبد الجليل، محمد فتحي محمد. (2016). "منهج ابن زنجلة في توجيه القراءات في كتابه حجة القراءات". رسالة دكتوراه، جامعة السلطان زين العابدين.

المؤلفات المترجمة:

القاضي، عبد الفتاح. (د. ت). تاريخ المصحف. (تر: إسماعيل محمد حسن). ترنجانو: المؤسسة الدينية.

13- عند قبول البحث للنشر يوقع الباحث على انتقال حقوق ملكية البحث الى إدارة معتمد

14- لهيئة التحرير الحق بإجراء أي تعديلات من حيث نوع الحروف ونمط الكتابة، وبناء الجملة لغوياً بما يتناسب مع نموذج المجلة المعتمد لدينا.

15- قرار هيئة التحرير بالقبول أو الرفض قرار نهائي مع الاحتفاظ بحقها في عدم إبداء الأسباب.

16- يمكن للباحث الحصول على بحثه المنشور والعدد الذي نشر فيه بحثه من موقع المجلة إلكترونياً

ملاحظة: عزيزي الباحث إن هذه المواصفات مأخوذة عن لوائح دولية مُعتمدة، وهي تعزز من مستوى بحثك من حيث الشكل الذي لا يقل أهمية عن المضمون، وإن أية مخالفة لها ستكلفك تأخيراً إضافياً يمكن تجنبه في حال الالتزام بها.

آليات النشر والإحالة:

بعد تسلم إدارة المجلة نسخة البحث من الباحث، تقوم بإحالتها إلى المحكمين، وتلتزم بمدة لا تزيد عن **30** يوماً لتزويد الباحث بتقرير عن بحثه يتضمن الملاحظات، بعدها يمهل البحث مدة لا تزيد عن **90 يوماً** (**3 أشهر**) للأخذ بالملاحظات .

ينشر البحث بعد أول أو ثاني عدد يعقب تاريخ إصدار خطاب قبوله للنشر على الأكثر، حسب أولوية الدور وزخم الأبحاث المحالة للنشر.

Content